Tiago

Introdução e comentário

Douglas J. Moo

·SÉRIE CULTURA BÍBLICA· VIDA NOVA

Tiago

Introdução e comentário

Douglas J. Moo
Professor de Novo Testamento
Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA

Tradução
Robinson Malkomes

Título original: *The Letter of James, An Introduction and Commentary*
Traduzido da edição publicada pela
Inter-Varsity Press (Leicester, Inglaterra)

1.ª edição: 1990
Reimpressões: 1996, 1999, 2005, 2006, 2007, 2008, 2011

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP
04602-970
www.vidanova.com.br

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

ISBN 978-85-275-0137-8

TRADUÇÃO
Robinson Malkomes

REVISÃO
Maria Alice Rocha

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

CONTEÚDO

PREFÁCIO GERAL À EDIÇÃO EM INGLÊS

A série original dos comentários *Tyndale* tinha como alvo fornecer ajuda ao leitor geral da Bíblia. Ela se concentrava no sentido do texto, sem entrar em tecnicismos da erudição. Ela procurava evitar "os extremos de ser indevidamente técnica ou inultimente breve". Muitos dos que utilizaram os livros concordam em que, até certa medida, houve sucesso no alcance deste alvo.

Todavia, os tempos mudam. Uma série que, por tanto tempo, serviu tão bem, talvez já não tenha muita relevância como teve à época de seu lançamento. Novos conhecimentos vieram à luz. A discussão de questões da crítica tem mudado. Os hábitos de leitura da Bíblia têm se modificado. Quando se iniciou a série original, pressupunha-se que a maioria dos leitores usava a *Authorized Version* (Versão Autorizada), sendo que os comentários podiam ser feitos segundo ela, mas esta situação já não mais existe.

A decisão de revisar e atualizar toda a série não foi tomada rapidamente, mas, no final, pensou-se que era isto o que pedia a situação atual. Existem novas necessidades e elas serão mais bem atendidas por novos livros ou por uma completa atualização dos livros antigos. Os alvos da série original permanecem. Os novos comentários não são pequenos nem indevidamente longos. Eles são mais exegéticos do que homiléticos. Não discutem todas as questões da crítica, mas nada se escreve sem uma consciência dos problemas que prendem a atenção dos eruditos do Novo Testamento. Onde se sente que estas questões devem receber uma consideração formal, elas são discutidas na introdução e, algumas vezes, em notas adicionais.

Mas a principal motivação destes comentários não é de natureza crítica. Estes livros são escritos para ajudar o leitor não-técnico a entender melhor a Bíblia. Eles não pressupõem um conhecimento da língua grega, e todas as palavras gregas discutidas são transliteradas; mas os autores têm o texto grego diante deles, e seus comentários são feitos com base nos originais. Os autores têm liberdade para escolher suas próprias traduções modernas, mas pede-se a eles que mantenham em mente a variedade de traduções em uso corrente.

A nova série dos comentários *Tyndale* vem à lume, como aconteceu

com a anterior, na esperança de que Deus, por sua graça, use estes livros para ajudar o leitor comum a compreender o mais completa e claramente possível o sentido do Novo Testamento.

LEON MORRIS

PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. Quase todas as obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tratando o texto bíblico em poucas linhas. A *Série Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque, por outro lado, usando linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de uma obra cuja característica principal é ser mais exegética do que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infindáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto, a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examinam-se as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro, seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave, e a partir delas procura-se compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o NT deverá constar de 20 livros de aproximadamente 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão, têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o NT. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que, de fato, diz e significa o texto neotestamentário. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes, porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz

PREFÁCIO DO AUTOR

Meu primeiro sermão, pregado diante de um paciente professor e de quatro colegas, pregadores novatos, foi sobre Tiago 1.22-25. Eu pensava que a ênfase de Tiago na necessidade de se praticar a Palavra era importante num contexto de seminário, onde a Escritura facilmente se torna um livro a ser analisado, em vez de uma mensagem a ser obedecida. Com certeza a mensagem era necessária naquele caso; e é certo que ainda temos uma necessidade urgente dela — e não apenas em seminários. Através de todo o mundo, as pessoas estão despertando para o cristianismo bíblico. As igrejas do Terceiro Mundo estão germinando, o "evangelicalismo" norte-americano continua a atrair muita atenção, e os cristãos da Europa estão testemunhando renovação e uma nova preocupação evangelística. Mas, infelizmente, faltam as transformações pessoais e sociais que deveriam acompanhar tal reavivamento. Por que isto acontece? Com certeza, uma das principais razões é que o simples apelo de Tiago — "tornai-vos... praticantes da palavra" — não está sendo atendido. A Bíblia tem sido traduzida, comentada, lida, estudada, pregada e analisada, como nunca antes. Mas pode-se questionar se ela tem sido obedecida com a mesma intensidade.

Tudo isto nos mostra que a mensagem de Tiago precisa ser ouvida por nós — e obedecida. Sem ser um teólogo profundo, o talento de Tiago reside em sua grande sinceridade moral; em seu simples e poderoso apelo ao arrependimento, à ação, a um estilo de vida cristão coerente. Suas palavras precisam estar presentes em nossos debates teológicos, em nossos preconceitos pessoais, em nosso mal-estar espiritual, levando-nos de volta ao caminho de um cristianismo bíblico, revigorante e transformador.

Devo minha gratidão a muitas pessoas que ajudaram a tornar possível este comentário. O Dr. Leon Morris foi um perspicaz editor que muito me estimulou. A *Trinity Evangelical Divinity School*, onde leciono, forneceu-me graciosamente o tempo de uma secretária — e Luann Kuehl teve o difícil (às vezes, engraçado) trabalho de decifrar minha letra. Os alunos aqui na *Trinity* e em diversas igrejas influenciaram bastante minha compreensão da carta, através de trabalhos, perguntas e comentários. Meus cinco filhos têm sido uma fonte de diversão (nem sempre bem-vinda), descanso pessoal e alegria. Acima de todos, minha esposa Jenny in-

centivou-me em meu trabalho e, através de seus cuidadosos comentários sobre todo o manuscrito, melhorou de forma incomensurável o estilo e o conteúdo. É a ela que dedico este livro.

DOUGLAS J. MOO

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

Adamson	J. B. Adamson, *The Epistle of James (The New International Commentary on the New Testament*, Eerdmans, 1976).
Ant.	Josefo, *Antigüidades.*
ARA	Versão da Bíblia de Almeida Revista e Atualizada.
ARC	Versão da Bíblia de Almeida Revista e Corrigida.
BAGD	*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (trad. de W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*), ed. por William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich; segunda edição revista e ampliada por F. Wilbur Gingrich e F. W. Danker (University of Chicago Press, 1979).
BDF	*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, de F. Blass e A. Debrunner; trad. e revisado por Robert W. Funk (Cambridge University Press, 1961).
BibSac	*Bibliotheca Sacra.*
BJ	A Bíblia de Jerusalém.
BLH	A Bíblia na Linguagem de Hoje.
Burdick	D. W. Burdick, "James" em *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 12 (Zondervan, 1981).
Calvino	J. Calvino, *Commentaries on the Catholic Epistles*, trad. por John Owen (Edimburgo, 1855; Eerdmans, 1948).
Cantinat	J. Cantinat, *Les Epitres de Saint Jacques et de Saint Jude* (Gabalda, 1973).
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly.*
Davids	P. B. Davids, *The Epistle of James* (*The New International Greek Testament Commentary*, Paternoster Press/Eerdmans, 1982).
Dibelius	M. Dibelius, *A Commentary on the Epistle of James, revisado por H. Greeven (Kritisch-exegetischer Kommentar*; trad. inglesa de Fortress Press, 1976).
EQ	*Evangelical Quarterly.*
ExpT	*Expository Times.*
H.E.	Eusébio, *História Eclesiástica.*

Hort	F. J. A. Hort, *The Epistle of St. James* (Texto grego com comentário até 4.7) (Macmillan, 1909).
HTR	*Harvard Theological Review.*
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopaedia,* edição revista editada por G. W. Bromiley (Eerdmans, 1979-).
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JR	*Journal of Religion.*
Knowling	R. J. Knowling, *The Epistle of St. James (Westminster Commentaries,* Methuen, ^{2}1910).
Laws	Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (A. & C. Black/Harper & Row, 1980).
LW	Luther's Works (Obras de Lutero)
LXX	A Septuaginta (versão grega pré-cristã do Antigo Testamento).
Mayor	J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Macmillan, ^{3}1913).
Mitton	C. L. Mitton, *The Epistle of James* (Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1966).
MM	J. H. Moulton e G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Hodder & Stoughton, 1914-29; Eerdmans, 1930).
Moule	C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge University Press, 1971).
Mussner	F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Herder, ^{4}1981).
NASB	The New American Standard Bible, 1963 (versão da Bíblia em inglês).
NEB	The New English Bible (versão da Bíblia em inglês), Antigo Testamento, 1970; Novo Testamento, ^{2}1970.
NDITNT	*Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento,* eds. Lothar Coenen e Colin Brown, 4 vols. (Edições Vida Nova, 1981-84).
NovT	*Novum Testamentum.*
NTS	*New Testament Studies.*
Phillips	J. B. Phillips, *Cartas às Igrejas Novas* (Edições Vida Nova, 1972).
PIB	Versão da Bíblia em português do Pontifício Instituto Bíblico de Roma, publicada por Edições Paulinas.
Reicke	B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Doubleday, 1964).

Ropes	J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James (International Critical Commentaries*, T & T Clark, 1916).
Ross	A. Ross, *The Epistles of James and John* (Marshall, Morgan & Scott, 1954).
RSV	Bíblia Sagrada, Revised Standard Version (versão da Bíblia em inglês), Antigo Testamento, 1952; Novo Testamento, ^{2}1971.
Tasker	R. V. G. Tasker, *The General Epistle of James* (Tyndale New Testament Commentaries, Inter-Varsity Press/Eerdmans, 1956).
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, editado por G. Kittel e G. Friedrich, trad. por G. W. Bromiley, 10 vols. (Eerdmans, 1964-76).
Turner	N. Turner, *Syntax*. Vol. 3 de *A Grammar of New Testament Greek*, de J. H. Moulton (T & T Clark, 1963).
WTJ	*Westminster Theological Journal.*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*

As citações de Filo (em inglês) são extraídas da edição das Obras de Filo publicada pela Loeb Classical Library. Os apócrifos são citados a partir da tradução da PIB. Os pseudepígrafes (em inglês) são citados segundo tradução editada por J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (Doubleday, 1983).

INTRODUÇÃO

I. A CARTA NA IGREJA

A epístola de Tiago tem uma história controvertida. Ao lado de 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João e Judas, ela pertence àquela classe de epístolas do Novo Testamento chamadas "gerais" ou "católicas" (no sentido de "universais"). Tal designação foi dada a estas sete cartas nos primórdios da história da igreja, pelo fato de cada uma ser endereçada à igreja em geral, e não a uma única congregação. Estas cartas também tiveram uma situação incerta em muitas áreas da igreja primitiva. Juntamente com Hebreus e Apocalipse, várias entre elas foram as últimas a receberem um "status" canônico. No caso de Tiago, apenas no final do quarto século as cristandades oriental e ocidental a reconheceram como Escritura.

A primeira menção nominal à epístola de Tiago aparece no início do terceiro século. Mas, uma vez que autores antigos nem sempre citavam suas fontes, é possível que escritos anteriores tenham feito uso de Tiago sem lhe dar crédito. Mayor notou alusões a Tiago na maioria das epístolas do Novo Testamento e em muitos textos cristãos não-canônicos datados do fim do primeiro século e início do segundo.[1] Entretanto, em muitos desses casos não se pode confirmar sua dependência de Tiago. A dificuldade reside no fato de que a maior parte destes textos paralelos envolve ensinos tradicionais largamente difundidos. Então, quase sempre o relacionamento entre Tiago e esses outros livros é indireto: ambos fizeram uso desta tradicional coletânea de ensinos. Quase certamente este é o caso dos dois livros do Novo Testamento que mais têm em comum com Tiago – Mateus e 1 Pedro. Entre os primeiros textos cristãos não-canônicos, o Pastor de Hermas (começo ou metade do segundo século) é o que mais apresenta paralelos com Tiago. Na parte daquele livro chamada "Mandatos", encontram-se vários temas característicos de Tiago; o estímulo à oração com fé e sem atitude de dúvida, no Mandato 9, tem uma redação e uma ênfase bem aproximadas de Tiago 1.6-8. É provável que esta parte de Hermas tenha recebido influência de Tiago.

1. Mayor, pp. lxix-lxxi, lxxxviii-cix.

Também é possível que 1 Clemente (95 A.D.) e a Epístola de Barnabé (escrita em alguma época entre 70 A.D. e 132 A.D.) mostrem sua dependência de Tiago, mas não se pode ter certeza disto.

Afirma-se que Clemente, líder da importante escola de catequese em Alexandria, escreveu um comentário sobre Tiago, mas que nunca veio a ser descoberto; e em seus escritos ainda existentes Clemente nunca revelou dependência de Tiago.[1] Orígenes, sucessor de Clemente em Alexandria, é o primeiro que se refere nominalmente à carta de Tiago. Ele cita a carta como Escritura (*Seleções in Sl 30.6*) e a atribui a Tiago, "o apóstolo"(*Comentário de João*, frag. 126).[2] A tradução latina das obras de Orígenes, feita por Rufino, identifica de modo explícito o autor da carta como o irmão do Senhor, mas a confiabilidade do trabalho de Rufino é discutível.

Outros textos do terceiro século mostram familiaridade com Tiago, e o tratado pseudo-clementino *Ad Virgines* parece mencionar Tiago como Escritura. Eusébio (m. 339 A.D.) muitas vezes usa Tiago em seus escritos e, aparentemente, aceita seu "status" canônico. Entretanto, ele também a inclui entre seus "livros disputados" (*antilegomena*), dando a entender que tinha consciência de que alguns cristãos questionavam sua autoridade escriturística (*H. E. III. 25.3; II. 23.25*). É provável que ele tivesse em mente a igreja síria, onde muitas epístolas gerais tiveram bastante dificuldade para encontrar aceitação – Teodoro de Mopsuéstia (m. 428) rejeitou todas as epístolas gerais. Contudo, Tiago foi incluída na tradução síria do quinto século, a Peshitta, e é citada com aprovação por Crisóstomo (m. 407) e Teodoreto (m. 458). Assim, com algumas exceções, a igreja oriental prontamente aceitou Tiago como um livro canônico.

---

1. B. F. Westcott (*A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* [Macmillan, [6]1889], pp. 357-358) teoriza que "Judas" deve ser visto no lugar de "Tiago", na declaração de Cassiodoro que atribui o comentário a Clemente. Por outro lado, veja Mayor p. lxxx e Tasker, p. 18.
2. Em *Coment. de João XIX, 6 (Patrologia Graeca*, XIV, 569), Orígenes cita Tiago 2 e afirma que as palavras são encontradas em *tē pheromenē Iakobou epistolē* (a epístola que leva [o nome de] Tiago). A palavra *pheromenē* ("levar, carregar") tem sido vista como uma indicação das dúvidas de Orígenes sobre as origens da epístola, mas a palavra significa simplesmente "atual, corrente" e não qualifica a aceitação da carta por parte de Orígenes (*cf.* Ropes, p. 93; Mussner, p. 39).

A situação no ocidente foi semelhante, embora a aceitação de Tiago tenha ocorrido um pouco mais tarde. Nem o Cânon Muratoriano (fim do segundo século) nem a lista de Mommsen (que dá o cânon africano *c.* 360) mencionam Tiago.[1] A mais antiga e clara referência a Tiago no ocidente aparece na metade do quarto século, quando Hilário de Poitiers (escrevendo em 356-358) e Ambrosíaster (m. 382) citaram Tiago uma vez. A influência de Jerônimo foi importante na condução de Tiago a uma aceitação final pela igreja do ocidente. Ele incluiu a epístola em sua tradução latina, a Vulgata, e a mencionou várias vezes em suas obras. Em um documento que devia possuir uma certa importância, Jerônimo identificou o autor como o "irmão" do Senhor mencionado em Gálatas 1.19. Por volta da mesma época, Agostinho acrescentou a força de sua autoridade, e nenhuma outra dúvida sobre Tiago foi novamente levantada na igreja ocidental, até o período da Reforma.

Assim, Tiago passou a ser reconhecida como canônica em todos os segmentos da igreja primitiva – sem o benefício de uma autoridade única que impusesse uma decisão. Mas é importante enfatizar que Tiago não foi *rejeitada*, mas *negligenciada*. Como se explica tal negligência? Um fator pode ter sido a incerteza sobre a origem apostólica do livro, uma vez que o autor identifica a si próprio apenas pelo nome, e Tiago era um nome bastante comum no mundo antigo. Outro fator pode ter sido o caráter tradicional de grande parte do ensino de Tiago – a carta contém pouco combustível para os ardentes debates teológicos na igreja primitiva.[2] Talvez, mais importantes ainda sejam a natureza e o destino da epístola. A carta revela uma forte orientação judaica, e provavelmente foi escrita para igrejas judaicas da Palestina ou da Síria. O deslocamento prematuro da igreja judaica na Palestina, como resultado das revoltas dos judeus em 66-70 A.D. e 132-135 A.D. deve ter causado uma séria diminuição na circulação da carta. Neste aspecto pode ser importante o fato de que Orígenes fez referência a Tiago apenas depois de ter entrado em contato com a igreja na Palestina.[3]

---

1. É possível, contudo, que a omissão do Cânon Muratoriano seja acidental, uma vez que o texto do cânon encontra-se mutilado. *Cf.* Westcott, *History of the Canon*, pp. 219-220; Mayor, p. lxvii; quanto a uma outra perspectiva, Mussner, p. 41.
2. Dibelius, pp. 53-54; D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Inter-Varsity Press, 1970), pp. 736-739.
3. *Cf.* Laws, p. 24.

Foi no tempo da Reforma que outra vez se expressaram dúvidas a respeito de Tiago. Erasmo, impressionado pela boa qualidade do grego de Tiago, questionou a opinião tradicional de que a carta tivesse sido escrita pelo irmão do Senhor. Lutero também criticou a autoria apostólica de Tiago, mas seu espírito crítico ia muito mais longe do que o de Erasmo. Para Lutero, o ponto de atrito estava na tensão que via entre Tiago e os "principais" livros do Novo Testamento, a respeito da questão de justificação pela fé. Tiago, disse Lutero, "desfigura as Escrituras e, assim, opõe-se a Paulo e a todo texto sagrado" (*LW* 35:397); ele também caracterizou a carta como "epístola de palha" (*LW* 35:362). Então, ao lado de Judas, Hebreus e Apocalipse, Lutero colocou Tiago no final de sua tradução alemã do Novo Testamento. Mas, apesar de Lutero ter tido claras dificuldades com Tiago, tendo chegado às raias de lhe conferir um "status" secundário, seu espírito crítico não deve ser exagerado. Ele não excluiu Tiago do cânon, e tem sido estimado que em suas obras ele cita mais da metade dos versículos de Tiago como textos detentores de autoridade.[1] Até mesmo a referência à "epístola de palha" deve ser compreendida dentro de seu contexto: Lutero não está rejeitando Tiago como se não tivesse valor, e, sim, contrastando-a de modo desfavorável com os "principais livros" (Evangelho de João, 1 João, epístolas de Paulo [especialmente Romanos, Gálatas e Efésios] e 1 Pedro), "os quais nos revelam Cristo e nos ensinam tudo que é necessário e salutar, mesmo que nunca tivéssemos visto ou ouvido sobre qualquer outro livro de doutrina". Assim, em outra oportunidade, Lutero afirma o seguinte sobre Tiago: "Não posso incluí-la entre os livros principais, embora não impediria que alguém a incluísse ou exaltasse como bem quisesse, pois nela se encontram muitos dizeres importantes" (*LW* 35:397).

Entre os outros reformadores, poucos seguiram Lutero em seu espírito crítico acerca de Tiago. Calvino, por exemplo, apesar de admitir que Tiago "na proclamação da graça de Cristo parece mais moderado do que seria próprio a um apóstolo", observa que "claramente não se pode exigir que todos façam uso dos mesmos argumentos".[2] Ele aceitou a autoridade apostólica de Tiago e defendeu uma harmonização entre Paulo

1. D. Stoutenberg, "Martin Luther's Exegetical Use of the Epistle of St. James" (Tese de Mestrado em Artes pela Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, E.U.A., 1982), p. 51.
2. Calvino, p. 277.

e Tiago, a respeito da justificação. O enfoque correto, seguramente, é o de Calvino. Numa percepção tardia, podemos ver que o entusiasmo de Lutero com sua "descoberta" da doutrina da justificação pela fé e seu contexto de polêmica impediram-no de atingir um enfoque equilibrado de Tiago e alguns livros do Novo Testamento. Com um maior conhecimento sobre o pano de fundo judaico em Tiago e a séculos de distância das lutas que Lutero estava enfrentando, podemos observar o modo pelo qual Tiago e Paulo se complementam. Eles não têm os mesmos opositores e, de acordo com isso, seus argumentos são diferentes, mas os dois prestam uma importante contribuição à compreensão que temos sobre nossa fé.

II. A AUTORIA

O autor da carta simplesmente se identifica como "Tiago" (gr. *Iakōbos*). Quem é este indivíduo? Sabemos que no Novo Testamento há pelo menos quatro homens chamados Tiago:

1. Tiago, o filho de Zebedeu. Chamado a ser um seguidor de Jesus, cedo no ministério (Mc 1.19), Tiago, junto com seu irmão João e Pedro, tornou-se um dos apóstolos mais íntimos de Jesus (*cf.* Mc 5.37; 9.2; 10.35; 14.33).

2. Tiago, o filho de Alfeu. Também um dos doze; mencionado apenas nas listas dos apóstolos e (possivelmente) em Marcos 15.40, como "Tiago, o menor" (apenas "Tiago" no texto paralelo de Mt 27.56).[1]

3. Tiago, o pai[2] de Judas. Este Judas, que se distingue do Judas Iscariotes (veja João 14.22), é identificado como um dos doze, em Lucas 6.16 (veja Atos 1.13), e provavelmente deva ser relacionado ao nome Tadeu, em Mateus 10.3 e Marcos 3.18.

4. Tiago, "o irmão do Senhor" (Gl 1.19). Os irmãos de Jesus não creram nele durante seu ministério terreno (Jo 7.5; *cf.* Mc 6.3), mas Tiago chegou cedo a uma posição de proeminência na igreja de Jerusalém (At

---

1. Como alternativa, é possível considerar este Tiago como um quinto indivíduo com o mesmo nome (conforme faz W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* [Westminster, 1976], p. 411).
2. As frases em Lc 6.16 e At 1.13 também poderiam ser traduzidas como "Judas, *o irmão* de Tiago" (veja nota ao rodapé de Lc 6.16 na ARC) e, neste caso, poderia estar em vista Tiago, o irmão do Senhor (*cf.* Jd 1). Todavia, "filho de" é mais provável como tradução do "genitivo de relacionamento".

12.17; 15.13; 21.18; Gl 2.9).

O Tiago da carta não precisa, é claro, ser identificado com algum Tiago mencionado no Novo Testamento. Mas o uso de um único nome numa carta escrita com tamanha autoridade deixa subentendido que o autor era uma figura bem conhecida e que seria improvável que tal indivíduo pudesse passar sem ser mencionado no Novo Testamento. Dos quatro Tiago do Novo Testamento, apenas o filho de Zebedeu e o irmão do Senhor destacam-se como proeminentes. Entretanto, Tiago, o filho de Zebedeu, morreu martirizado em 44 A.D. (At 12.2), e é improvável que a epístola tenha sido escrita numa época tão remota. Ficamos, então, com Tiago, o irmão do Senhor, como o mais provável autor da epístola.

Este Tiago tornou-se uma figura popular e respeitada na igreja primitiva, especialmente entre cristãos judeus. Ele foi venerado como o primeiro "bispo" de Jerusalém, sendo-lhe atribuído o título "o justo", devido à sua fidelidade à lei e constância na oração. Muitas informações sobre Tiago vêm do relato feito por Hegésipo sobre sua morte, segundo registros de Eusébio (*H.E.* II.23). Ele nos informa que Tiago foi apedrejado pelos escribas e fariseus, por ter se recusado a renunciar a seu compromisso com Jesus. Este relato sobre a morte de Tiago é confirmado, em separado, por Josefo (*Ant.* xx.9.1), que também nos dá condições de datá-la em 62 A.D. Entretanto, boa parte do restante do relato de Hegésipo, que retrata Tiago como um zelote da lei, é lendária.[1] Pode ser que Hegésipo tenha derivado suas informações a partir de uma seita restrita de cristãos judeus, chamados ebionitas, que consideravam Paulo desfavoravelmente, exaltando Tiago como o real herdeiro do ensino de Jesus.[2] Portanto, enquanto nossas fontes concordam em que Tiago era um cristão judeu devoto e piedoso, ansioso por manter um bom relacionamento com o judaísmo, o quadro de um Tiago legalista e

---

1. *Cf.* J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Macmillan, [10]1890), p. 366; Ropes, p. 66.
2. Na *Epístola de Clemente* 1.1, pseudoclementina, Tiago é mencionado como o "bispo dos bispos"; segundo o Evangelho dos Hebreus (citado em Jerônimo, *De vir. ill.* 2), após sua ressurreição, o Senhor aparece primeiro a Tiago; no *Evangelho de Tomé*, Logion 12, os discípulos perguntam a Jesus: "Quem há de ser nosso líder?" E Jesus responde: "Onde quer que estejam, vocês devem procurar Tiago, o justo, em favor de quem céu e terra passaram a existir" (citação extraída de *The Nag Hammadi Library*, ed. J. M. Robinson [Harper & Row, 1977], p. 119). Mussner (pp. 4-7) menciona bastante esta literatura e fornece uma útil discussão.

anti-Paulo deve ser rejeitado como uma caricatura tendenciosa.

Tiago também foi uma figura importante na história da igreja, por uma outra razão. À medida que tendências ascéticas se tornavam mais influentes na igreja primitiva, a descrição de Tiago, ao lado de outros, como o "irmão do Senhor", tornou-se uma questão de controvérsia. Encarada diretamente, esta designação contradiz a idéia de que Maria permaneceu virgem após o nascimento de Jesus. Jerônimo tornou popular a idéia (constantemente chamada o conceito hieronímico, segundo aquele pai da igreja) de que Tiago e os outros "irmãos" de Jesus eram, de fato, seus primos. Ele identificou Maria de Clopas, irmã de Maria (Jo 19.25), com a Maria de quem se diz ter sido a mãe de Tiago e José (Mc 6.3). Assim, Tiago e José seriam primos, e não irmãos de Jesus. A interpretação do relacionamento entre os diferentes "Tiagos" e "Marias" mencionados nestes textos é uma questão enfadonha e não mais nos deteremos nela aqui;[1] basta dizer que a interpretação de Jerônimo não é a única. O que mais prejudica a posição hieronímica é o fato de que *adelphos* sempre significa "irmão" quando se denota uma relação de sangue no Novo Testamento. Então, Tiago deve ser ou um irmão mais velho de Jesus, nascido de uma união de José com uma esposa antes de Maria (a linha epifânica),[2] ou um irmão mais novo de Jesus, nascido de José e Maria (a linha helvídica). Dentre estas, a linha helvídica é a que melhor explica a íntima ligação subentendida no Novo Testamento entre Maria, a mãe de Jesus, e os irmãos de Jesus (*cf.* Mc 3.32; 6.3).[3]

1. Veja principalmente a discussão entre J. J. Gunter, "The Family of Jesus", *EQ* 46, 1974, pp. 25-41, e J. W. Wenham, "The Relatives of Jesus", *EQ* 47, 1975, pp. 6-15.
2. Esta linha é defendida em detalhes por Lightfoot em seu apêndice sobre "The Brethren of the Lord" (Os Irmãos do Senhor) em *The Epistle of St. Paul to the Galatians*. Lightfoot afirma que esta linha oferece a melhor explicação para a autoridade que os irmãos de Jesus tinham sobre ele (Jo 7.1-5) e para o fato de Jesus ter encarregado um de seus discípulos de tomar conta de sua mãe, em vez de um de seus irmãos (Jo 19.25-27). Mas nada deixa claro que os irmãos de Jesus tinham sobre ele uma autoridade maior do que um parente poderia possuir, e o ato de seus irmãos rejeitarem sua mensagem é suficiente para explicar a transferência do cuidado de sua mãe para um discípulo.
3. Quanto a uma extensa defesa da posição helvídica, veja principalmente Mayor, pp. vi-lv.

Então, é este Tiago, um irmão mais novo de Jesus e respeitado líder da igreja judaico-cristã de Jerusalém, que é identificado com maior naturalidade como o autor da carta que leva seu nome. Há alguma outra evidência que confirme tal identificação? O testemunho da igreja antiga, como vimos, concorda com esta conclusão. Tal testemunho, apesar de não remontar a tempos tão remotos, sustenta coerentemente que Tiago, o irmão do Senhor, escreveu a epístola. Apenas muito mais tarde, e em raras ocasiões, a epístola foi atribuída a Tiago, o filho de Zebedeu, ou a Tiago, o filho de Alfeu.[1]

O grego da epístola contém algumas semelhanças notáveis com o grego do breve discurso creditado a Tiago, o irmão do Senhor, em Atos 15.13-21, e à carta enviada segundo sua ordem, registrada em Atos 15.23-29. A "saudação" epistolar (*chairein*) ocorre em Tiago 1.1 e Atos 15.23, e somente mais uma vez no Novo Testamento; é peculiar o uso de "nome" (*onoma*) como sujeito do verbo "invocar" (*kaleō*) na voz passiva, ocorrendo tanto em Tiago 2.7 como em Atos 15.17; o apelo "ouvi... meus irmãos" encontra-se em Tiago 2.5 e Atos 15.13; e existem outras leves semelhanças.[2] Tais paralelos certamente não perfazem um número suficiente para fornecer um prova de origem comum, mas são sugestivos quando considerados em conjunto com os dois primeiros pontos.

Finalmente, há vários aspectos da carta que não apontam diretamente para Tiago, o irmão do Senhor, mas que bem poderiam se encaixar com sua autoria. A atmosfera judaica do livro é bastante acentuada: ensinos veterotestamentários e judaicos são mencionados com freqüência; o estilo reflete tanto a natureza "proverbial" das tradições da sabedoria judaica quanto a pregação em tom de denúncia dos profetas; o lugar de reunião da igreja é chamado sinagoga (2.2); e um tema judaico central, a unidade de Deus, é especificamente mencionado (2.19). Por outro lado, a epístola revela poucas evidências de uma teologia cristã desenvolvida ou autoconsciente. Tudo isto sugere um autor que teria escrito numa data remota, num contexto judaico, que procuraria manter boas relações com o judaísmo. A maneira pela qual o ensino de Jesus

---

1. Alguns escritores espanhóis, do século VII em diante, reivindicam que o patrono deles, o filho de Zebedeu, foi o autor; o manuscrito de Corbey, do século X, faz a mesma atribuição. Calvino (p. 277) sugere que Tiago, o filho de Alfeu, pode ter sido o autor.
2. Quanto a uma lista e discussão completas, veja Mayor, pp. iii-iv.

permeia toda a carta, sem ser abertamente citado, também poderia ser perfeitamente natural para alguém que vivesse no contexto de Tiago. E, por fim, a posição de Tiago como o líder da igreja "mãe" dos cristãos judeus em Jerusalém o qualificaria de forma eminente para dirigir uma admoestação com autoridade às "doze tribos que se encontram na Dispersão".

Juntas, estas considerações nos fornecem uma excelente razão para seguirmos a linha tradicional de que Tiago, o irmão do Senhor, escreveu esta carta. Mas, muitos eruditos enxergam de modo diferente e têm sido propostas várias teorias alternativas sobre a autoria. Uma das linhas mais extremas nega que Tiago seja basicamente um livro cristão. Segundo esta proposta, Tiago era originalmente um tratado judaico que foi "cristianizado" com duas referências a Jesus (veja 1.1 e 2.1).[1] Tal teoria apresenta muitas fraquezas, mas a objeção decisiva a ela é o grau em que a carta é permeada com referências ao ensino de Jesus.[2] Alguns eruditos têm atribuído o livro a um Tiago desconhecido.[3] Mas a linha que tem obtido maior popularidade é a que liga a epístola a um líder cristão desconhecido. O nome Tiago, em 1.1 – geralmente visto como uma referência ao irmão do Senhor – ou foi acrescentado numa data posterior (sendo que o livro era anônimo em seu original) ou foi usado pelo próprio autor, a fim de conferir ao livro uma maior autoridade (sendo que, neste caso, o livro é pseudônimo). Os defensores destas teorias alternativas estão convencidos de que a carta, por si, contém aspectos incompatíveis com uma autoria pelo irmão do Senhor. Quatro aspectos são citados com maior freqüência. Examinemo-los um por vez.

---

1. *Cf.* L. Massebieau, "L'épitre de Jacques – est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?", *Revue de l'Histoire des Religions,* 32, 1895, pp. 249-283; F. Spitta, "Der Brief des Jakobus", *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums,* 2 (Vandenhoeck e Ruprecht, 1896), pp. 1-239. A Meyer (*Das Rätsel des Jacobusbriefes* [Töpelmann, 1930]) sugeriu que este documento judaico foi originalmente baseado no "testamento" de Jacó a seus doze filhos, em Gênesis 49.
2. G. Kittel, "Der geschichtliche Ort des Jacobusbriefes", *ZNW* 41, 1942, pp. 84-91.
3. Erasmo; Lutero; A. M. Hunter, *Introducing the New Testament* (Westminster, 1957), pp. 164-165 (embora Hunter seja mais cauteloso na terceira edição [1972]; *cf.* pp. 168-169). J. Moffatt (*The General Epistles: James, Peter and Judas* [Hodder & Stoughton, 1928], p. 2) pensa que um Tiago desconhecido foi o autor, sendo que, mais tarde, ligou-se a ele o nome do Tiago de Jerusalém, mais famoso.

1. Primeiro, afirma-se que é inconcebível que um irmão do Senhor houvesse escrito tal documento, sem qualquer referência a seu relacionamento especial com o Senhor ou à aparição da ressurreição, a qual bem possivelmente deve ter causado sua conversão (*cf.* 1 Co 15.7).[1] Entretanto, um interesse especial em laços físicos com Jesus veio a aparecer somente depois da época da morte de Tiago; portanto, a não inclusão do título "irmão do Senhor" pelo autor coloca-se contra a natureza pseudonímica, favorecendo a autenticidade.[2] Sobretudo, a relação sangüínea de Tiago com Jesus não desaguou numa relação espiritual. Ele permaneceu estranho a Jesus e sua verdadeira "família" — aqueles que fazem a vontade de Deus (Mc 3.35) — até depois da ressurreição. Assim, se o fato de Tiago ter sido um irmão do Senhor não lhe conferiu nenhuma percepção especial sobre a pessoa e o ministério de Jesus, não trazendo consigo nenhum "status" específico, não é surpreendente a ausência de qualquer menção a tal relacionamento. Também não deve causar surpresa o fato de que Tiago não descreve seu encontro especial com o Cristo ressurreto. Paulo, cuja visão do Cristo ressurreto mudou decisivamente o curso de sua vida, refere-se a ela apenas em duas de suas treze cartas. Tasker aponta para o capricho deste tipo de argumento, observando que 2 Pedro quase sempre é considerado pseudônimo, por seu autor *não* enfatizar seu relacionamento com Jesus.[3] De fato, sem maiores informações sobre as circunstâncias nas quais as cartas do Novo Testamento foram escritas e sobre o grau de intimidade entre o autor e seus leitores, os argumentos baseados naquilo que um indivíduo em particular provavelmente teria escrito ou não, têm muito pouco valor.

2. Um segundo fator, do qual se diz possuir um grande peso contra a linha tradicional sobre a autoria, são a linguagem e o pano de fundo cultural da carta. Tiago é escrito num grego helenístico idiomático, com alguns floreios literários (*cf.* o hexâmetro incompleto em 1.17), empregando ocasionalmente linguagem derivada da filosofia e religião gregas (*e.g.* "o ciclo da natureza", em 3.6). Alega-se que tal grego dificilmente poderia ser atribuído ao filho de um carpinteiro galileu,

1. *Cf., e.g.,* Laws, p. 40.
2. Kittel, *art. cit.*, pp. 73-75.
3. Tasker, p. 20. Dibelius, que pensa em Tiago como um pseudepígrafe, também observa a subjetividade deste argumento (p. 17).

tradicionalmente conhecido como um cristão judeu conservador e que, até onde sabemos, nunca atravessou as fronteiras da Palestina. Podem ser dadas três respostas a este argumento. Primeira, apesar de o grego de Tiago ser, inegavelmente, mais refinado e aproximado do *koinē* mais elevado, em comparação com o grego do Novo Testamento, não devemos exagerar quanto à sua qualidade. Embora revele um pouco de perícia literária, o autor não utiliza sentenças longas nem elabora estruturas gramaticais requintadas. Conforme diz Ropes: "... não há nada que sugira familiaridade com os estilos mais elevados da literatura grega".[1]

Em segundo lugar, é impossível determinar o grau em que um judeu palestino poderia ter escrito usando um grego idiomático. Com certeza, a língua grega era largamente empregada na Palestina (em especial na Galiléia), e muitos palestinos, mesmo procedendo de famílias pobres, poderiam crescer alcançando fluência na língua.[2] A pergunta é: será que Tiago teria tido contato com o tipo de influência que o capacitaria a escrever usando o grego semi-literário de sua carta? A menos que conheçamos os detalhes da educação de Tiago, a extensão de suas viagens e as pessoas com quem teve contato, será impossível responder a esta pergunta. Podemos suspeitar com segurança de que um homem elevado à posição de líder da igreja de Jerusalém tinha a capacidade de aprender bem o grego; e o elemento helenístico daquela igreja (*cf.* At 6.1) teria lhe dado a oportunidade e a motivação para adquirir facilidade na língua. J. N. Sevenster, usando Tiago como estudo de um caso em sua pesquisa sobre o uso do grego na Palestina, conclui que o irmão do Senhor *poderia* ter escrito esta carta.[3] É claro que isto não prova que ele a tenha escrito, mas a língua não seria um obstáculo a esta linha de pensamento.

Em terceiro lugar, os conceitos filosóficos e religiosos encontrados em Tiago são, em sua natureza, os conceitos populares e difundidos que

---

1. Ropes, p. 25. T. Zahn (*Introduction to the New Testament*, 1 [Kregel, 1906], p. 112) diminui ainda mais a qualidade do grego: "... quão limitado é seu [autor de Tiago] domínio desta língua estrangeira".
2. Isto foi demonstrado por J. N. Sevenster, entre outros: *Do You Know Greek? How much Greek could the first Jewish Christians have known?* (Brill, 1968).
3. *Do You Know Greek?*, p. 191. *Cf.* também N. Turner, *Style*, vol. 4 de *A Grammar of New Testament Greek* de J. H. Moulton (T & T Clark, 1976), p. 114.

teriam sido familiares a pessoas bem instruídas da Palestina, onde idéias helenísticas eram bastante divulgadas.[1] É muito arbitrário dizer que Tiago não poderia ter tido contato com elas. Alguém poderia também dizer que um homem do povo tem um título em Filosofia, pelo fato de usar a palavra "existencialismo".

3. O enfoque da lei do Antigo Testamento, revelado na epístola, é a terceira razão pela qual muitos críticos pensam que Tiago, "o justo" não poderia tê-la escrito. O autor caracteriza a lei (*nomos*: a *torah* judaica) como "lei da liberdade" (1.25; 2.12) e "lei régia" (2.8), concentrando-se exclusivamente em mandamentos morais (2.11) e ignorando a lei ritual (veja o silêncio em 1.27). É afirmado que este enfoque "liberal" da lei apresenta um completo contraste com aquilo que sabemos sobre a atitude de Tiago, que procurou impor a Paulo a lei ritual, conforme Atos 21.20-25, e que é conhecido nas tradições cristã e judaica como um exemplo de "piedade segundo a *torah*".[2] Novamente, há duas coisas a serem ditas sobre este argumento. Primeira, o retrato de Tiago como um "advogado da piedade judaico-cristã obstinadamente tacanha"[3] exige uma revisão. Como já vimos, muitas evidências para tal quadro vêm de Hegésipo, cuja veracidade histórica é bastante questionável. Com certeza, o Novo Testamento retrata Tiago como alguém que se preocupou em manter o melhor relacionamento possível entre judeus e cristãos e que, conseqüentemente, defendeu a legitimidade de tradições e costumes judaicos para cristãos judeus (At 21.20-25; talvez Gl 2.12). Isto também deixa claro que ele se opôs à tentativa de se impor a lei mosaica sobre cristãos gentios (At 15.13-21); e em nenhum lugar ele afirma que cristãos, judeus ou não, *deveriam* continuar observando a lei ritual. Assim, a questão é que o Tiago ritualmente legalista, com quem o autor da epístola algumas vezes é contrastado, é algo mais do que uma invenção sem respaldo histórico. Precisamos ter em mente que o silêncio de um autor sobre determinado assunto não indica necessariamente sua falta de preocupação a respeito dele. Então, se Tiago está escrevendo para um grupo de cristãos

---

1. A obra já clássica de M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols. Fortress, 1974), identificou a evidência de uma completa penetração de idéias "helenísticas" na Palestina do primeiro século.
2. Dibelius chama isto de "argumento decisivo" contra a linha tradicional (p. 18). *Cf.* também Laws, pp. 40-41.
3. A descrição é de Dibelius (p. 17).

entre os quais não se discute a observância da lei ritual, não haveria razão pela qual ele devesse mencioná-la.[1] Falaremos mais sobre a atitude de Tiago diante da lei em nosso resumo sobre sua teologia e em nossos comentários sobre os versículos relevantes. Aqui basta dizer que a atitude diante da lei, encontrada na epístola, de modo nenhum é incompatível com a linha que se diz ter sido provavelmente sustentada por Tiago de Jerusalém.

4. A quarta razão principal para a negação de que Tiago, o irmão do Senhor, tenha escrito a epístola envolve o enfadonho problema da relação entre Tiago e Paulo em seus ensinos sobre a justificação. Como bem se sabe, a insistência de Tiago em afirmar que as obras são levadas em conta na justificação (2.14-26) freqüentemente é vista como uma contradição direta da proclamação de Paulo sobre a justificação "somente" pela fé. Entretanto, muitos eruditos hoje concordam em que não se pode dizer que os dois estavam em franca contradição neste assunto. O uso que eles fazem de termos chaves com diferentes significados e os problemas distintos com os quais estavam preocupados resultam no fato de um ignorar os argumentos do outro, como se fossem navios que se cruzam durante a noite. Ou um não tinha consciência daquilo que o outro dizia, ou um deles está respondendo a uma forma de ensino do outro, que estivesse sendo mal interpretada. A maioria dos eruditos pensa que se trata da última situação e que Tiago está respondendo a uma teologia paulina mal interpretada. Isto se deve ao fato de que o "slogan" *justificação pela fé*, sobre o qual Tiago fala, dificilmente pode ser remetido a uma outra fonte que não seja a pregação de Paulo, que o tornou uma marca registrada de sua mensagem. Então, com base nisto se diz que a carta de Tiago não poderia ter sido escrita pelo Tiago de Jerusalém, porque aquele Tiago deveria estar bem familiarizado com o ensino de Paulo — os dois foram peças chaves no primeiro "concílio" da igreja (At 15) e se encontraram numa data posterior, quando alguns destes assuntos teológicos básicos devem ter sido discutidos (At 21.18-25). A carta de Tiago precisaria ter sido escrita em data avançada do primeiro século, quando a teologia de Paulo não mais estava sendo interpretada no contexto próprio. Kümmel confere uma sucinta expressão a este argumento: "O debate em 2.14ss., com um mal interpretado estágio secundário da teologia paulina, não

---

1. Guthrie, *New Testament Introduction*, p. 751.

apenas pressupõe uma distância cronológica considerável de Paulo — enquanto que Tiago morreu no ano 62 — mas também revela uma completa ignorância sobre o intento polêmico da teologia paulina, lapso que dificilmente poderia ser atribuído a Tiago, que se encontrou com Paulo em Jerusalém, no máximo em 55-56 A.D. (At 21.18ss.)".[1]

A questão aqui levantada é de grande dificuldade na epístola de Tiago. Dedicaremos uma discussão completa sobre ela na parte a respeito da teologia de Tiago e no comentário acerca de 2.14-26. Por enquanto é suficiente destacar que a situação por nós descrita — pressupondo, por ora, sua acuracidade — é passível de uma explicação muito diferente. Não poderia ser que a forma distorcida do ensino de Paulo, contestada em Tiago 2, fosse muito *antiga* e que Tiago não estivesse ciente do verdadeiro intento de Paulo, pelo fato de não terem ainda se encontrado? Sem dúvida, Paulo começou a pregar bem pouco tempo depois de sua conversão (que deve ser datada em 33 A.D.). É impossível saber com certeza com que rapidez Paulo dominou e proclamou sua ênfase distintiva na justificação "à parte das obras da lei"; mas as primeiras cartas paulinas subentendem um completo desenvolvimento do conceito. Também sabemos que, já durante o ministério de Paulo, sua pregação sobre a justificação pela fé estava sendo mal interpretada (*cf.* Rm 3.5-8). Assim, não é absolutamente improvável que alguns cristãos, tendo tido contato com a pregação de Paulo, possam ter — intencionalmente ou não — pervertido a doutrina de Paulo, transformando-a numa desculpa para a passividade espiritual. O ataque de Tiago contra tal distorção revelaria, então, uma completa ignorância do intento polêmico da teologia de Paulo, pelo fato de Tiago não estar diretamente familiarizado com o ensino paulino.[2] Na verdade, talvez seja mais provável que uma "completa ignorância" da força do ensino de Paulo possa ter existido antes de uma ampla circulação de suas cartas, e não muito tempo depois. A possibilidade por nós sugerida subentende uma data remota para Tiago; mas esperamos mostrar na próxima parte que uma data remota tem muita coisa para recomendá-la. Pelo menos podemos concluir que uma data assim é capaz de explicar Tiago 2 como sendo posterior. Então, isto significa que o argumento de Tiago 2 não apresenta dificuldades para se atribuir a carta a Tiago, o irmão

---

1. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, p. 413 (publicado em português por Ed. Paulinas — "Introdução ao Novo Testamento").
2. Kittel, *art. cit.*, *ZNW*, 41, 1942, pp. 96-97; W. Wessel, *ISBE*, 2, p. 765.

do Senhor.

Portanto, concluímos que a epístola não contém nada que Tiago, o irmão do Senhor, não pudesse ter escrito. Assim, está aberto o caminho para que se aceite a própria reivindicação aparente da epístola no sentido da autoria de Tiago. Mesmo assim, há alguns que, embora aceitando esta afirmação, se impressionam com um ou mais dos argumentos examinados acima. Estes eruditos sugerem algum tipo de solução de meio-termo, concordando em dizer que, além de Tiago, existiu uma outra mão na composição da carta. Alguns tentam explicar a boa qualidade do grego, supondo que um escriba foi responsável pela composição real.[1] *A priori*, tal hipótese não pode ser descartada, pois sabemos que escribas (ou *amanuenses*, como eram chamados) eram utilizados com freqüência na confecção de cartas antigas. Entretanto, no caso de Tiago a redação exata é tão crucial para o fluxo da carta (veja, *e.g.*, os jogos de palavras: *chairein*, "saudações" [1.1], e *charan*, "alegria" [1.2]; *leipomenoi*, "deficientes" [1.4], e *leipetai*, "necessita" [1.5]) que o compositor final praticamente precisa ser identificado como o autor.[2] Outra sugestão diz que nossa epístola é uma tradução livre de um discurso ou série de sermões em aramaico, originalmente apresentados por Tiago.[3] Não pode ser dito contra esta linha de pensamento que o grego de Tiago não revela evidências de tradução de uma língua semítica. Se uma tradução é suficientemente parafraseada, estarão presentes poucas evidências da língua original (seria óbvio para o leitor desinformado que a paráfrase de J. B. Phillips é baseada no grego?) Mas embora seja impossível, devido à natureza do caso, derrubar esta teoria, pouca coisa permanece a seu favor.

Uma terceira posição de meio-termo é defendida com habilidade por P. Davids. Ele se impressiona com algumas aparentes anomalias da carta — bom grego acompanhado de semitismos, curiosas divergências no vocabulário, tratamento desconexo de vários tópicos — e conclui que tudo isto é mais bem explicado quando estabelecemos um processo de origem da carta com dois estágios. O primeiro estágio poderia ter consistido de

---

1. A. Robert e A. Feuillet, *Introduction to the New Testament* (Desclée, 1965), p. 564. Mussner (p. 8) sugere a participação de um *Mitarbeiter*.
2. Sevenster, *Do You Know Greek?*, pp. 10-14.
3. F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (Universidade de Londres, 1924), pp. 65-71; *cf.* também F. F. Bruce, *Peter, Stephen, James and John: Studies in non-Pauline Christianity* (Eerdmans, 1979), p. 113.

uma série de homilias judaico-cristãs (algumas traduzidas do aramaico, outras sendo composições gregas originais); o segundo estágio teria sido o processo de redação, no qual tudo isto teria sido moldado numa única composição. Davids concede que Tiago pode ter sido o autor do primeiro estágio, ou quem sabe dos dois.[1] Outra vez, é difícil provar ou refutar esta teoria. Mas quanto àquilo que se baseia nas anomalias em Tiago, podemos questionar se é necessário. As incoerências citadas por Davids não são do tipo que exige a hipótese de dois diferentes estágios de composição. Um autor fluente em aramaico e grego iria, naturalmente, revelar alguma influência do aramaico, ao escrever em grego. E embora formas semíticas de expressão possam ser muitas vezes avistadas em Tiago, o grego, como diz Dibelius, é "relativamente homogêneo".[2] Semelhantemente, o tratamento "desconexo" de tópicos parece ser produto do gênero segundo o qual a carta é escrita; e um editor, tanto quanto um autor, não procuraria "arrumar" a composição? A possibilidade de Tiago ter utilizado seus próprios sermões na confecção da carta não é improvável por si própria. Mas as evidências de um estágio literário anterior não são convincentes.

Apesar de não se poder descartar definitivamente nenhuma destas posições de meio-termo, no final elas não são necessárias. Há mais naturalidade em considerar a referência a Tiago como um indicador do único autor da carta.

III. AS CIRCUNSTÂNCIAS DA CARTA

A partir do próprio conteúdo da carta, temos condições de saber alguma coisa a respeito das pessoas a quem ela foi escrita. Primeiramente, é quase certo que os leitores eram judeus. A carta está completamente imbuída do espírito e das figuras do judaísmo e do Antigo Testamento — a ponto de refletir os antecedentes dos leitores e do autor. Por exemplo, o uso que Tiago faz do termo *infiéis* (*moichalides*, significando "adúlteras"), em 4.4, não faria sentido a qualquer pessoa que não estivesse bem familiarizada com a tradição veterotestamentária que comparava a aliança do Senhor com seu povo a uma relação de casamento. De forma semelhante, a maneira simples e sem maiores explicações pela qual Tiago se refere à "lei" pressupõe que seus leitores têm familiaridade com esta

1. Davids, pp. 12-13.
2. Dibelius, p. 34.

lei e não duvidam da relevância que ela tem para eles. Outra indicação de um público judeu é o uso da confissão monoteísta para resumir a "doutrina" (2.19) e a utilização da palavra "sinagoga", em 2.2. O público judeu subentendido na carta concorda com o Novo Testamento e com descrições cristãs primitivas de Tiago como alguém que ministrou entre os da "circuncisão" (Gl 2.9).

A carta deixa subentendido que estes crentes judeus eram basicamente pessoas pobres que estavam vivendo uma situação de considerável tensão social. Oprimidos e injustiçados por ricos senhores de terras (5.4-6), arrastados para os tribunais por pessoas abastadas (2.6) que também zombavam de sua fé (2.7), os leitores são exortados à paciência, lembrando-se-lhes que a vinda do Senhor, o juiz e libertador, está próxima (5.7-11). Enquanto isso, as provações que eles estão sofrendo devem ser encaradas com firme perseverança, a fim de que o caráter cristão possa atingir a plena maturidade e para que lhes seja assegurada sua recompensa, "a coroa da vida" (1.2-4, 12).

Mas, enquanto a situação da igreja no mundo fornece o pano de fundo para a carta, a preocupação de Tiago é com o mundo que está entrando na igreja. Ele adverte seus leitores de que "a amizade do mundo é inimiga de Deus" (4.4) e enfatiza como um ingrediente chave da "religião pura e sem mácula" o "guardar-se incontaminado do mundo" (1.27). O mundanismo na igreja havia se manifestado de variadas formas: uma deferência bajuladora ao rico e uma indiferença insensível ao pobre (2.1-4); palavras críticas e descontroladas (3.1-12; 4.11-12; 5.9); uma sabedoria "terrena, animal e demoníaca" com sua inveja e ambição que, por sua vez, produzem divisões e violentas discussões (3.13-4.3); arrogância (4.13-17); e, acima de tudo, uma inconstância em essência com respeito a Deus, que interrompe a eficácia da oração (1.5-8) e se manifesta no fracasso em colocar a fé em prática (1.22-27; 2.14-26). Tiago conclama seus leitores a que se arrependam do mundanismo; a que se humilhem diante do Senhor, para que ele os exalte (4.7-10); e a que trabalhem com diligência para recuperar de seus caminhos errados outros pecadores (5.19-20).

Descritas nestes termos, as circunstâncias dos leitores não nos ajudam muito a determinar o público específico. Infelizmente, o destino da carta não nos leva muito mais longe. "As doze tribos que se encontram na Dispersão" é, antes, uma designação ambígua. Após o exílio de tantos judeus para a Assíria e a Babilônia, as doze tribos históricas de Israel desapareceram num sentido físico. O termo tornou-se um modo popular

de se descrever o Israel novamente unido e espiritualmente renovado que aparecerá nos últimos dias (Is 49.6; Ez 47.13, 21-23; 48.29; Ecles 36.11; 2 Esdras 13.39-40). Devido a estes antecedentes, Tiago pode ter escolhido a designação "doze tribos" referindo-se ao povo judeu como um todo, tanto cristãos como não-cristãos. Se Tiago visou um público tão amplo, podemos compreender a razão pela qual ele faz tão poucas referências a doutrinas especificamente cristãs.[1] Mas, certamente poderia se esperar um esforço evangelístico se judeus não-cristãos estivessem entre os destinatários. Além disso, o título "doze tribos" era usado por judeus apenas em contextos escatológicos, a fim de se descrever o povo novamente unido dos últimos dias[2] – e é impossível que Tiago tenha pensado em *todos* os judeus como sendo parte deste grupo.

Assim, é quase certo que Tiago usa a designação "doze tribos" para descrever os cristãos. Novamente, o pano de fundo da frase pode sugerir que Tiago tinha em mente apenas cristãos judeus.[3] Mas existem consideráveis evidências no Novo Testamento para que se pense no termo num sentido mais amplo, segundo o qual a igreja, o novo povo de Deus, é retratada como o cumprimento da expectativa do Antigo Testamento e dos judeus acerca de um Israel novamente unido e renovado (Mt 19.28; Ap 7.4-8; 21.12; *cf.* Gl 6.16). Desta forma, apesar de o conteúdo e o tom da carta deixarem fortemente subentendido que os leitores são cristãos judeus, a designação "doze tribos", por si própria, não exige tal limitação.

O segundo elemento ligado ao destino, a palavra *diaspora* (Dispersão), também permite várias interpretações. Considerando-a a partir do verbo grego que significa "espalhar" ou "dispersar", a palavra era usada para descrever os judeus que viviam fora da Palestina, entre gentios (Sl 147.2; Is 49.6; 2 Mac 1.27; Jo 7.35) e, por extensão, o lugar onde viviam os que estavam dispersos. Se Tiago usou a palavra com este sentido literal, então ele estava designando os leitores como judeus ou cristãos judeus que

---

1. A. T. Cadoux, *The Thought of St. James* (James Clarke, 1944), pp. 10-18; A. Schlatter, *Der Brief des Jakobus* (Calwer, 1932), pp. 90-98; G. R. Beasley-Murray, *The General Epistles* (Lutterworth, 1965), pp. 12-21.
2. C. Maurer, *TDNT*, 9, p. 250.
3. J. E. Huther, *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of James, Peter, John, and Jude* (Funk & Wagnall, 1887, 2ª ed.), pp. 11-13; A. S. Geyser, "The Letter of James and the Social Condition of his Addressees", *General Epistles of the New Testament* (*Neotestamentica* 9, 1975), pp. 27-28.

viviam fora da Palestina.[1] Entretanto, assim como no caso de "doze tribos", o Novo Testamento usa claramente *diaspora* com um sentido metafórico, caracterizando os cristãos como aqueles que vivem nesta terra, longe de sua verdadeira "pátria" celestial (veja 1 Pe 1.1). Assim, o termo pouco nos ajuda na localização dos leitores de Tiago. Mas talvez possamos ser mais específicos. Tasker faz a atraente sugestão de que Atos 11.19 pode fornecer o pano de fundo específico a partir do qual podemos compreender o uso que Tiago faz de *diaspora*. Naquela passagem, Lucas nos diz que, como resultado da perseguição ligada ao apedrejamento de Estêvão, muitos cristãos judeus foram "dispersos" (*diaspeirō*, o verbo usado aqui, é um cognato de *diaspora*) e se espalharam até a Fenícia, Chipre e Antioquia, onde pregaram o evangelho "somente aos judeus". Se, àquela época, Tiago era o líder da igreja de Jerusalém, é perfeitamente natural que ele tivesse endereçado uma admoestação pastoral àqueles crentes, a partir da "igreja mãe" deles, que havia sido dispersa por causa da perseguição.[2] Esta teoria não pode ser provada, mas ela se encaixa muito bem com a natureza e as circunstâncias da carta, assim como também com a data que iremos sugerir para a epístola.

A data

Se Tiago, o irmão do Senhor, escreveu a carta, conforme argumentamos, ela deve ser datada em algum tempo antes de 62 A.D., ano em que Tiago foi martirizado. Alguns eruditos defendem uma data próxima de 62 com base no fato de que Tiago mostra muitas semelhanças com 1 Pedro. Mas Tiago contém paralelos com muitos textos datados desde 100 a.C. até 150 A.D., o que torna o argumento acima irrelevante. Outros afirmam que a condição "institucionalizada" das igrejas endereçadas em Tiago, com o problema do mundanismo, típico da "segunda geração", favorece uma data por volta de 60.[3] Mas o mundanismo não é um monopólio da segunda geração (veja 1 Coríntios) e a carta não nos habilita a dizermos se as igrejas existiam havia dez ou cinqüenta anos.

Por outro lado, dois indicadores favorecem uma data mais remota,

---

1. Mayor, pp. 30-31; Hort, pp. xxiii-xxiv; Adamson, pp. 49-50.
2. Tasker, p. 39; *cf.* também Burdick, pp. 162-163.
3. Hort, p. xxv; Tasker, pp. 31-33; Mitton, p. 233.

por volta de 45-47. O primeiro, e mais importante, é a bem provável reconstrução do relacionamento entre Tiago 2 e a pregação de Paulo. Conforme argumentamos na parte sobre autoria, Tiago 2 subentende uma consciência do *slogan* de Paulo – "justificação pela fé" – mas também revela que o ensino paulino não era corretamente interpretado. É provável que este estado de coisas tenha existido apenas nos primeiros dias da pregação de Paulo, antes de Tiago se encontrar com Paulo e dele ter aprendido a entender o que significava "justificação pela fé". Isto torna muito difícil uma data anterior ao Concílio de Jerusalém (48 ou 49 A.D.). Podemos supor que a pregação de Paulo em Antioquia, começando por volta de 45 (At 11.25-26), foi ouvida e mal interpretada por alguns cristãos judeus da mesma área (veja At 11.19). Uma vez que aqueles cristãos judeus poderiam bem ter olhado para a igreja de Jerusalém como sua "igreja mãe", é perfeitamente víavel que o líder daquela igreja, Tiago, tenha tido notícias sobre esta forma distorcida do ensino de Paulo e, conseqüentemente, tenha dado uma resposta a ela.

Um segundo indicador de uma data remota é a ausência de qualquer referência à controvérsia entre judeus e gentios, particularmente com respeito à "lei ritual". Novamente, foi um pouco antes do Concílio de Jerusalém que esta questão, pela primeira vez, veio forçosamente à tona na igreja primitiva. "Indivíduos da Judéia" haviam chegado da igreja de Antioquia e ensinavam que os cristãos gentios tinham de ser circuncidados e precisavam tomar sobre si o "jugo da lei" (At 15.1). É claro que o próprio Tiago foi um instrumento para evitar que estas restrições fossem aplicadas a convertidos gentios. Mas a questão aqui é o fato de ser difícil pensar que Tiago tivesse escrito a cristãos judeus, alguns dos quais moravam em Antioquia ou perto de lá, sem fazer qualquer referência ao problema ou à decisão do concílio.

Estas duas considerações apontam para uma data no meio ou no fim da década de 40 (45-48) para a composição de Tiago.[1] Este período testemunhou algumas severas convulsões econômicas (houve uma grande

---

1. Kittel fornece um argumento especialmente forte para esta data (*art. cit., ZNW* 41, 1942, pp. 71-102). Veja também Zahn, *Introduction*, 1, pp. 125-128; G. H. Rendall, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity* (Cambridge University Press, 1927), p. 78; Mayor, pp. cxliv-clxxvi; Knowling, pp. xxxiv-xxxviii; Guthrie, *New Testament Introduction*, pp. 761-764; D. E. Hiebert, *The Epistle of James* (Moody Press, 1979), p. 41; Burdick, pp. 162-163; Wessel, *ISBE*, 2, p. 965.

fome na Judéia, por volta de 46; *cf.* At 11.28) e o começo de sérios levantes de ordem social, política e religiosa, que culminariam na guerra judaica de 66-70. As duas circunstâncias encaixam-se no pano de fundo subentendido em Tiago.

O local da composição

As conclusões que tiramos sobre a autoria e a data da carta praticamente determinam o local da composição. Tiago viveu em Jerusalém durante este período e seus leitores, provavelmente, se encontrariam em regiões imediatamente fora da Palestina, junto à linha costeira para o norte, na Síria e, talvez, no sul da Ásia Menor. Várias alusões na carta, principalmente a referência às "primeiras e últimas chuvas" (5.7), parecem confirmar esta localização; pois apenas ao longo da costa oriental do Mar Mediterrâneo é que as chuvas ocorrem nesta seqüência.[1] Laws recentemente sugeriu Roma como o local de origem da carta,[2] mas as únicas razões que ela fornece são as semelhanças literárias entre Tiago e várias obras com origem em Roma: 1 Pedro, Hermas e 1 Clemente.

As condições sociais generalizadas no Oriente Próximo, na metade do primeiro século, também correspondem à situação pressuposta em Tiago. Os comerciantes que andavam de um lado para o outro em busca de lucro (4.13-17) e os senhores de terras, freqüentemente absenteístas, que exploravam uma força de trabalho cada vez maior e mais pobre (5.1-6), eram figuras bem conhecidas. Igualmente familiares eram os sempre violentos e odiosos debates religiosos que parecem ter infectado as igrejas que estavam sob os cuidados de Tiago (veja 3.13-4.3). O movimento zelote, que procurava alcançar a liberdade para Israel usando meios violentos, estava se tornando cada vez mais influente. De fato, alguns eruditos pensam que Tiago 4.2 – "cobiçais e nada tendes; matais" – pode ser uma referência aos partidários do movimento zelote, os quais haviam trazido para dentro da igreja sua ideologia violenta.[3] Seja isto

---

1. Veja D. Y. Hadidian, "Palestinian Pictures in the Epistle of James", *ExpT*, 18, 1951-1952, pp. 227-228.
2. Laws, pp. 25-26.
3. R. P. Martin, "The Life-setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History", *Biblical and Near-Eastern Studies*, ed. G. A. Tuttle (Eerdmans, 1978), p. 100; M. J. Townsend, "James 4.1-4: A Warning against Zealotry?" *ExpT* 87, 1976, pp. 212-213.

verdade ou não, as condições sociais da Palestina e da Síria do primeiro século certamente fornecem uma tela de fundo apropriada para a carta de Tiago.

IV. A NATUREZA DA CARTA

Em sua forma, Tiago é uma carta "literária". O livro começa com uma típica introdução epistolar – identificação do autor, destino e saudações – mas lhe faltam reminiscências pessoais, referências a situações e problemas específicos e sinais de encerramento que caracterizam uma "verdadeira" carta. Como se fosse um moderno bispo ou oficial eclesiástico endereçando uma "carta aberta" a seus paroquianos, Tiago utilizou a forma epistolar para oferecer exortações espirituais e conforto para cristãos que habitavam uma ampla área. Portanto, a carta de Tiago difere das cartas de Paulo destinadas a indivíduos (Filemom, Timóteo e Tito) e a igrejas específicas (Roma, Corinto *etc.*) e assemelha-se mais com 1 Pedro e 1 João, as quais também se destinam a grandes públicos.

Quando olhamos mais de perto a natureza específica do material em Tiago, surgem quatro aspectos proeminentes. O primeiro, e que mais se destaca, é o forte tom de exortação pastoral. Mais do que qualquer outro livro do Novo Testamento, Tiago tem uma grande freqüência de imperativos. Claramente, seu propósito não é tanto informar, mas dar ordens, exortar e encorajar. Mesmo assim, Tiago apresenta suas ordens, na maioria das vezes, num tom de terna preocupação pastoral, dirigindo-se a seus leitores quinze vezes como "meus irmãos" ou "meus amados irmãos". Um segundo aspecto bem conhecido de Tiago é o despreendimento de sua estrutura. Várias partes desenvolvem um assunto único relativamente extenso (2.1-13; 2.14-16; 3.1-12), mas a maior parte do livro é composta de dizeres ou parágrafos curtos aparentemente independentes e breves. Sobretudo, é sempre difícil discernir qualquer relação lógica entre uma parte e outra.

O extenso uso que Tiago faz de metáforas e ilustrações é um outro aspecto que prende a atenção do leitor. Aquelas figuras – a onda do mar, a flor que cai, o espelho, o cavalo, os navios, a fagulha, os animais domados, a fonte de água, os homens de negócios, as riquezas corruptas e as roupagens comidas de traça, o lavrador paciente – têm uma força de apelo universal e explicam bem a popularidade de Tiago entre leitores comuns. Um quarto aspecto da carta não é tão evidente ao leitor moderno, embora

os primeiros destinatários originais devam, sem dúvida, ter sentido seu impacto: a propensão de Tiago em utilizar outras fontes. Já comentamos como Tiago está permeado de alusões ao ensino de Jesus e como também o Antigo Testamento é uma parte proeminente dele — ambos através de citações explícitas e de alusões. Mas especialmente interessante é o número de paralelos entre Tiago e vários livros cristãos e judaicos de data remota. Acima de todos, neste particular devem ser mencionados 1 Pedro, Eclesiástico (Siraque), os Testamentos dos Doze Patriarcas, O Pastor de Hermas (especialmente a parte dos "Mandatos") e 1 Clemente (paralelos importantes, porém em menor número, são encontrados em Sabedoria de Salomão, Filo, no Didaquê e nas cartas de Inácio). Na maioria dos casos, tais paralelos incluem linguagem ou motivos encontrados em mais de uma dessas obras, e é quase impossível provar uma dependência direta de um livro em relação ao outro. Parece que esses livros utilizam uma tradição de ensino ético largamente difundida, provavelmente de origem greco-judaica. Tiago mostra familiaridade com esta tradição e se apropria de alguns elementos dela, a fim de exortar seus leitores.

Levando em conta estes e outros aspectos, alguns eruditos têm tentado atribuir uma classificação específica ao material constante em Tiago. Ropes argumenta que Tiago era uma diatribe, um gênero coloquial usado para instruir audiências em geral e que moldava sentenças curtas ou condicionais, perguntas retóricas e repetição de material.[1] Entretanto, apesar de algumas partes em Tiago poderem, talvez, ser classificadas como diatribe, a carta como um todo oferece resistência a esta designação. Mais popular ainda tem sido a sugestão de que Tiago tem um caráter parenético (exortativo). Martinho Dibelius, cujo comentário foi responsável pela ampla aceitação desta classificação, identificou quatro elementos cruciais na parênese: o ecletismo ou uso de material tradicional; o alinhamento de exortações morais sem estrutura; a repetição de idéias chaves; e a aplicabilidade geral do material. Afirma-se que tal parênese pode ser encontrada numa grande variedade de fontes antigas, incluindo muitas epístolas do Novo Testamento (*cf.* Rm 12-13; Hb 13).[2]

---

1. Ropes, pp. 10-16.
2. Dibelius, pp. 5-11. Veja também o artigo de L. G. Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", *ZNW* 72, 1981, pp. 241-256, onde se fornece um conjunto de critérios levemente diferente. Na verdade, a principal dificuldade com a designação "parênese" é a natureza frouxa de sua definição.

De modo geral, não há dúvida de que Tiago revela estas quatro características, embora exista muito mais seqüência de pensamentos do que Dibelius admite. Mas a descrição por si própria é tão vaga que se aplicaria a uma extraordinária variedade de materiais, e pouco ajuda como um critério de classificação. Então, sem necessariamente negarmos a Tiago a designação, poderíamos ir além e sugerir um contexto literário mais específico para o pano de fundo da carta: os primeiros sermões cristãos ou homilias. Muitos dos aspectos de Tiago, acima alistados, podem encontrar paralelos na homilia da sinagoga judaica, e teria sido perfeitamente natural que Tiago adotasse esta forma para ser usada na igreja. E haveria alguma coisa mais natural do que Tiago resumir a pregação a seu rebanho em Jerusalém, através de uma carta enviada àqueles que não puderam estar lá, a fim de ouvi-la em pessoa?[1] Assim, Tiago é mais bem compreendido como uma homilia ou um sermão breve, talvez condensado, ou como extrato de uma série de sermões enviado a seus paroquianos dispersos, em forma de carta.

Sabemos que um bom sermão deve ter uma estrutura. Será que Tiago revela esta característica homilética tão importante? Muitos concordariam com Lutero, que acusou o autor da carta de "jogar as coisas juntas... de forma caótica".[2] De modo resoluto, Dibelius negou que dizeres e parágrafos específicos em Tiago possam se inter-relacionar, e este ponto de vista vem dominando, há décadas, os comentários sobre Tiago. Contudo, em tempos recentes tem sido feita uma reavaliação. Adamson argumenta que Tiago revela uma "unidade uniforme",[3] enquanto Davids, aplicando a Tiago a estrutura epistolar identificada por F. O. Francis,[4] avista na carta uma estrutura literária cuidadosamente edificada. Ele divide a epístola em três partes principais: uma "dupla declaração de abertura" (1.2-27), o corpo (2.1-5.6) e a "declaração de encerramento" (5.7-20), encontrando repetidos em cada parte os três temas básicos da carta: provação, sabedoria/falar puro e pobreza/riqueza.[5] Embora Davids

1. Um sermão ou homilia da sinagoga é sugerido por G. H. Rendall como pano de fundo de Tiago: *The Epistle of St. James*, p. 33; Davids, p. 23; e principalmente Wessel, *ISBE*, 2, p. 962, que se baseia nos resultados de sua tese de doutorado.
2. Lutero, "Preface to the New Testament" (1522), *in LW*, 35, p. 397.
3. Adamson, p. 20.
4. F. O. Francis, "The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John", *ZNW* 61, 1970, pp. 110-126.
5. Davids, pp. 22-29.

deva receber o crédito por percepções especialmente úteis na estrutura de Tiago, talvez ele vá longe demais ao subordinar toda a carta a estes temas. Por exemplo, ele encaixa 2.14-26 no tema de pobreza/riqueza, sugerindo que seu assunto é a "generosidade" – uma descrição cuja exatidão pode ser questionada.

Assim, ao reagirem contra a análise extremada e pulverizadora de Dibelius, Davids e outros encontraram mais estruturas do que pode justificar o material diversificado de Tiago. Suas várias exortações não podem ser classificadas dentro de poucos tópicos ou colocadas numa estrutura coerente, desenvolvida com lógica, a não ser que se imponham ao material títulos artificiais e, às vezes, desorientadores. Não seremos capazes de conferir a Tiago o crédito pelo tipo de alvo e estrutura abrangentes que se espera de um sermão moderno. Em vez disso, devemos encarar Tiago como uma homilia na qual o autor enfoca um assunto após o outro, às vezes relacionando-o com o anterior, às vezes pegando uma idéia ou tema já mencionado na carta, outras vezes introduzindo de forma abrupta um tópico completamente novo. Vários motivos chaves afloram continuamente, assim como temas musicais numa sinfonia ou ópera, mas eles não dominam o suficiente para atuarem como títulos principais.

As exortações de Tiago podem ser agrupadas em cinco partes gerais. A primeira e a última não passam de uma coleção misturada de material, mas as três do meio revelam mais unidade em volta de um tema comum. A "declaração de abertura", 1.2-18, apresenta várias preocupações básicas de Tiago: a necessidade de perseverança na provação, a importância de uma fé inabalável, os problemas da pobreza e da riqueza. A segunda parte, 1.19-2.26, tem como tema a necessidade de se colocar em prática a palavra de Deus. Os cristãos devem ser "praticantes da palavra", pois a "religião pura" inclui uma obediência prática, tal como uma demonstração de amor ao pobre, através do ato de não discriminá-lo. Uma fé sem obras é uma paródia grosseira da verdadeira fé cristã. Brigas na comunidade e seu antídoto são o tópico geral da terceira parte principal, 3.1-4.12. A "sabedoria terrena", com sua inveja e egoísmo, conduz a um discurso crítico e áspero, sendo a raiz das discussões existentes na igreja. Estes pecados podem ser superados através de um humilde arrependimento diante de Deus. A quarta parte, 4.13-5.11, trata dos tipos de atitudes e comportamentos que devem caracterizar a vida "nos últimos dias". Pelo fato de a vida ser tão incerta, a arrogância humana deve ser renunciada; e os crentes devem aguardar pacientemente a volta do Senhor, enquanto lutam com a opressão colocada sobre eles por seus abastados

perseguidores. A parte final (5.12-20) enfoca as questões de juramentos e oração, concluindo com um estímulo a que se conduza os pecadores ao arrependimento.

V. A ÊNFASE TEOLÓGICA DA CARTA

É bastante comum a afirmação de que Tiago não tem nenhuma teologia. A falsidade ou veracidade desta afirmação depende unicamente daquilo que se entende por "teologia". Por um lado, é óbvio que Tiago fala pouco sobre as muitas doutrinas cristãs básicas. Tiago nada fala sobre o ministério do Espírito Santo, o significado teológico da igreja, o cumprimento do Antigo Testamento em Cristo, a morte expiatória de Cristo ou a ressurreição. Entretanto, dificilmente se pode esperar que uma carta da dimensão de Tiago inclua ensinos sobre todos os principais pontos da teologia. Mais séria é a acusação de que Tiago deixa de direcionar seu ensino em volta da pessoa de Cristo. Jesus Cristo é mencionado apenas duas vezes (1.1; 2.1), somente em um único caso ele é apresentado como objeto de fé (2.1) e os apelos éticos da carta não estão explicitamente baseados na obra ou no significado de Cristo. Assim, se através do uso do termo "teologia" estivermos pensando num sistema de crenças que se refira abertamente à pessoa e obra de Cristo como seu principal enfoque, então realmente falta uma teologia em Tiago.

Contudo, por outro lado, é tremendamente injusto acusar Tiago de não ser teológico. O que devemos lembrar é que os propósitos de Tiago na carta ditam a quantidade de ensino teológico que ele incluiu. Ele estava escrevendo para crentes que já possuíam familiaridade com os ensinos cristãos fundamentais; e, principalmente se seus leitores eram ex-paroquianos, havia pouca razão para recitar novamente aqueles ensinos. Seus leitores não estavam confusos acerca de qualquer questão doutrinária básica (excetuando-se, possivelmente, o lugar das obras na salvação). O problema deles estava no fato de não colocarem a fé em prática. Portanto, é natural que Tiago tenha se concentrado neste ponto, no nível prático do viver diário.

Sua carta é uma homilia prática, destinada a estimular os crentes a mostrarem na prática a realidade do compromisso teológico. Assim, o propósito da carta explica a razão pela qual Tiago não inclui uma grande

quantidade de ensino teológico. Conforme diz G. E. Ladd: "É impossível concluir, a partir do conteúdo da epístola, que ele não estava interessado em teologia; um teólogo pode escrever homilias práticas".[1] Além disso, apesar de a carta não se caracterizar por ensino doutrinário explícito, não podemos presumir que lhe faltem bases teológicas. Na verdade, numerosas referências na carta revelam a existência deste fundamento teológico. Por exemplo, ao tratar do problema criado por ricos maldosos contra seus leitores, Tiago pressupõe que os "últimos dias" já começaram (5.3, 5) e também olha para o futuro, para o julgamento ligado com a vinda do Senhor (5.7-9). Estas referências revelam que Tiago está edificando sua exortação em cima da linha escatológica tipicamente cristã, segundo a qual a era messiânica invadiu a história, sem trazer também sua consumação imediata.

Finalmente, além destas pressuposições teológicas, não devemos deixar de olhar o ensino teológico específico que encontramos em Tiago. Sua carta presta uma importante contribuição à compreensão que temos sobre a fé e as obras, a oração, a natureza de Deus, a origem do pecado e a sabedoria. É verdade que todos estes aspectos recebem um contexto "prático", mas será um triste dia para a igreja quando tal "teologia prática" deixar de ser considerada "teologia". Portanto, embora a natureza ocasional e homilética da carta nos impeça de esboçarmos uma "teologia de Tiago", podemos visualizar a contribuição que Tiago presta a várias áreas importantes da teologia.

Deus

Se pensarmos em "teologia" em seu sentido mais restrito — a doutrina de Deus — então se pode dizer que Tiago contém uma considerável quantidade de teologia. Ele se preocupa bastante em relacionar o tipo de conduta esperada de seus leitores com a natureza de Deus. Tiago deixa subentendido que os cristãos devem viver e agir com plena consciência do caráter do Deus a quem servem. Pelo fato de que Deus dá "liberalmente, e nada lhes impropera", os cristãos não devem hesitar em lhe pedir sabedoria (1.5). O convite de Tiago é semelhante (tendo, talvez, sido influenciado) ao estímulo que Jesus oferece a seus discípulos no sentido de pedirem a Deus aquilo que necessitam — um

---

1. G. E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento* (JUERP, 1985) p. 544.

estímulo que também está ancorado na natureza de Deus, o Pai que dá boas coisas a seus filhos (Mt 7.7-11). Em 1.17 também são enfatizadas as boas dádivas de Deus, onde Tiago igualmente acentua a invariabilidade do caráter de Deus. Esta ênfase é necessária como oposição àqueles que atribuem a Deus o mal da tentação. Tiago afirma que Deus não apenas dá tudo aquilo que é perfeito, mas também ele não pode ser tentado pelo mal. Assim, quanta insensatez há em se pensar que Deus possa ser o autor da tentação (1.13)! Ele pode testar seus servos, para o próprio bem deles, mas nunca deve ser associado com a atração do mal, que é um produto da pecaminosidade inerente ao homem (1.14-15). Nunca podemos nos desculpar do pecado, tentando jogar a culpa sobre Deus.

A própria teologia está também no coração de um dos textos chaves na carta: 4.4-10. Esta passagem contém uma pungente acusação contra seus leitores, por causa do mundanismo deles, acompanhada de fortes palavras conclamando ao arrependimento. Tanto a acusação quanto o convite são baseados no caráter de Deus. O versículo 5 do capítulo 4 é difícil de ser interpretado, mas é melhor ver nele um lembrete do "santo ciúme" de Deus por seu povo (veja também o comentário *in loc.*). Como tal, ele fornece uma base perfeita para a acusação de Tiago de que seus leitores são "adúlteros" (ARA *infiéis*) espirituais que estão embaçando o relacionamento que têm com Deus, através do emaranhado com o mundo (4.4). Mas, Tiago lembra a seus leitores que a graça divina é capaz de atender plenamente as exigências da santidade zelosa de Deus. Entretanto, apenas aqueles que se submetem humildemente a Deus irão experimentar esta graça (4.6). Daí o gracioso caráter de Deus se tornar a base do sincero apelo de Tiago para que seus leitores se humilhem perante o Senhor (4.7-10).

Não é preciso dizer que Tiago é um monoteísta, mas é interessante a ênfase que ele coloca sobre este ponto. Não apenas temos a confissão da unidade de Deus, usada para fins de ilustração (2.19), mas também a lembrança de que existe *um só* "Legislador e Juiz" (4.12). Mesmo sem estar estritamente relacionado ao monoteísmo, o interesse de Tiago na idéia de "unidade" também pode ser visto na descrição de Deus como aquele que dá "liberalmente" (*haplōs*, 1.5), uma vez que a palavra pode ter a conotação de "simples", "não dividido". A unidade de Deus também sublinha o lembrete de Tiago de que *todos* os mandamentos devem ser obedecidos (2.11). Bem se pode levantar a questão sobre o relacionamento entre estas declarações e o que Tiago diz sobre Jesus. Como a ênfase que Tiago dá ao único "Legislador" se enquadra com a

clara implicação de 5.7-9, no sentido de que Cristo, aquele que vem, é o "juiz que está às portas"? E enquanto Tiago usa o termo "Senhor" como uma designação de Jesus em três versículos (2.1; 5.7, 8), as outras sete ocorrências do título (3.9; 4.10, 15; 5.4, 10, 11, 15) claramente se referem a Deus, o Pai. Estas circunstâncias sugerem duas conclusões. Primeira, ao designar Jesus como "Senhor" (e talvez "a glória", se a palavra em 2.1 for encarada como um título separado refletindo a idéia de "Shekinah") e ao lhe atribuir a função de juiz escatológico, Tiago claramente indica que Jesus é Deus. Segunda, aparentemente Tiago desconhece qualquer dificuldade em afirmar dentro da mesma carta que há um só "Legislador e Juiz" e que Jesus Cristo, quando voltar, agirá como o juiz. Aqui podemos ver o modo pelo qual a igreja primitiva, de forma natural e quase inconsciente, começou a ver Jesus como Deus.

A escatologia

Enquanto muitas admoestações éticas de Tiago se assemelham àquelas encontradas nas literaturas judaica e até grega pagã, o contexto escatológico no qual ele as estabelece fornece-lhes um enfoque novo e diferente. O julgamento vindouro recebe uma grande ênfase. Tiago lembra a seus leitores que "o juiz está às portas" (5.9). O fato e a base deste julgamento funcionam repetidas vezes como um meio de motivar os crentes a um viver santo, agradável ao Senhor (1.10-11; 2.12-13; 3.1; 5.1-6, 9, 12). Por outro lado, Tiago também lembra a seus leitores que há uma recompensa a ser concedida àqueles que provarem ser fiéis e frutíferos no serviço (1.12; 2.5; 4.10; 5.20). Tiago está convencido de que o clímax deste tempo de julgamento e salvação é uma coisa iminente: "a vinda do Senhor está próxima"; "o juiz está às portas" (5.8-9). Muitos eruditos têm interpretado estas declarações como se elas significassem que Tiago tinha certeza de que o Senhor iria voltar imediatamente, durante sua vida. Mas, absolutamente, a linguagem de Tiago não precisa refletir isto. É claro que ele está convencido de que o Senhor *poderia* retornar em breve, mas nada do que ele diz sugere que tinha certeza de que o Senhor *iria* retornar dentro de um espaço de tempo específico.

Se a perspectiva de julgamento ou libertação na futura volta do Senhor é um importante fator de motivação em Tiago, a atual dimensão "escatológica" da existência cristã também não é negligenciada: os cristãos são "herdeiros do reino" (2.5) e "como que primícias das suas criaturas", em virtude do renascimento espiritual (1.18). Provavelmente, o texto de

5.3 confirma a convicção de Tiago de que "os últimos dias" já haviam raiado. Em outras palavras, Tiago oferece evidências de se ater ao mesmo tipo de "escatologia inaugurada" que se encontra no ensino de Jesus, em Paulo e em todo o Novo Testamento: os dias em que as promessas de Deus hão de se cumprir já começaram, mas ainda se espera um clímax para este período. É dentro da tensão escatológica deste "já... ainda não" que a ética de Tiago deve ser entendida.[1]

Fé, obras e justificação

A mais famosa, polêmica e importante contribuição de Tiago à teologia aparece em seu ensino sobre o relacionamento entre fé, obras e justificação, em 2.14-26. Na verdade, muitas teologias mencionam Tiago apenas com o propósito negativo de mostrar que seu argumento nesta parte não é incompatível com o ensino de Paulo sobre a justificação. Mas Tiago tem seu próprio ponto a mostrar, e devemos lhe conferir uma apreciação positiva. De forma resoluta, ele está fazendo oposição a toda espécie de cristianismo que conduza a uma "ortodoxia" estéril e inoperante. Importante e necessária como "crença certa", ela está bem abaixo da verdadeira crença *cristã,* caso não seja acompanhada das obras. Não pode haver dúvida de que esta é a preocupação dominante de Tiago nesta parte, pois ele por três vezes a reafirma (2.17, 20, 26). Alguns de seus leitores, aparentemente por não compreenderem Paulo direito, estavam limitando a "fé" a uma profissão verbal (2.19) e a boas intenções vazias e insinceras (2.15-16). Esta "fé" que uma pessoa afirma possuir (v. 14) é "morta" (vv. 17, 26) e "inoperante" (v. 20) e não terá nenhuma utilidade no dia do julgamento (v. 14).

É importante reconhecer que esta "fé", à qual Tiago se refere, a fé que uma pessoa "afirma" possuir (v. 14), não corresponde à compreensão que Tiago tem sobre a fé. Ele a vê como um compromisso firme e inabalável com Deus e Cristo (veja 2.1), testada e refinada nas provações (1.2, 4), e que assegura as bênçãos de Deus na oração (1.5-8; 5.14-18). Estes textos demonstram quão errado é acusar Tiago de ter uma concepção de fé "subcristã" ou "subpaulina". Neste ponto, Tiago e Paulo estão de pleno acordo. Conforme Paulo afirma em Gálatas 5.6, "a fé que atua pelo amor" é que tem valor perante Deus; assim também Tiago: "a fé sem obras é

---

1. Mussner, pp. 207-210, enfatiza principalmente este ponto.

morta".

Entretanto, acerca de outra questão afirma-se freqüentemente que Tiago e Paulo representam posições contrastantes. Tal questão tem a ver com o lugar das obras na justificação. Como bem se sabe, Paulo enfatizou fortemente a completa suficiência da fé como base para a justificação: "Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei" (Rm 3.28). Por outro lado, Tiago afirma que "uma pessoa é justificada por obras, e não por fé somente" (2.24). Além disso, os dois citam Abraão para ilustrar seu próprio argumento, sendo que Paulo defendeu a idéia de que o pronunciamento da justiça de Abraão, feito por Deus (Gn 15.16), ocorreu somente com base na fé, antes de ele ser circuncidado (Rm 4.1-12); Tiago afirma que a justificação de Abraão ocorreu como resultado de sua obediência, na disposição para sacrificar Isaque e que, neste ato, Gn 15.6 foi "cumprido". Estas linhas de pensamento são freqüentemente isoladas como representantes de duas tendências diferentes, e até mesmo conflitantes, dentro da igreja primitiva: a missão aos gentios, livre da lei (Paulo) e o cristianismo judaico que reforçava a lei (Tiago).[1] Se isto fosse verdade, estaríamos diante de uma situação incômoda. Num assunto tão vital como a pergunta "o que devo fazer para ser salvo?" o Novo Testamento pareceria estar falando duas línguas diferentes. Graças a Deus, nada nos força a tirarmos esta conclusão. Compreendidos em seus próprios contextos, prestando-se uma cuidadosa atenção ao modo pelo qual cada um usa certas palavras chaves, podemos ver que Tiago e Paulo estão estabelecendo argumentos complementares, não contraditórios.

A primeira coisa a ser observada é que Paulo e Tiago estão combatendo problemas opostos. Nas declarações de Paulo sobre a justificação, em Gálatas e Romanos, ele está se opondo a uma tendência judaica de confiar na obediência à lei ("obras da lei") para a salvação. Contra uma super-ênfase nas obras, Paulo enfatiza a fé como o único instrumento de justificação. Por outro lado, Tiago está combatendo uma *sub*-ênfase nas obras, uma atitude "quietista" que tornava a fé uma mera ortodoxia doutrinária. Contra esta perversão da fé, Tiago é forçado a afirmar a importância das obras.

O segundo ponto a ser mencionado são os diferentes contextos em

---

1. Veja, por exemplo, J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Westminster, 1977), pp. 251-252.

que Paulo e Tiago falam sobre as "obras". Quando Paulo afirma que uma pessoa não pode ser justificada com base nas obras da lei, ele está claramente se referindo a obras que *precedem* a conversão. Mas, as obras em Tiago 2 são aquelas que se originam na fé e por ela são produzidas: obras que *seguem* a conversão. É óbvio que as obras realizadas antes de uma pessoa ter fé em Cristo e as obras feitas como resultado desta fé não poderiam ter o mesmo papel na salvação.[1] Isto nos leva à terceira e mais importante consideração. Se Paulo tem em mente as obras que precedem a salvação e Tiago está pensando nas obras que a seguem, então a "justificação", da qual estas respectivas obras são a base, deve ter significados diferentes em Paulo e Tiago. Na verdade, este parece ser o caso. Paulo usa o verbo grego *dikaioō* ("justificar") para descrever a atividade dinâmica por meio da qual o pecador recebe graciosamente uma nova condição. Esta condição, a de ser justo perante Deus, o Juiz de todo o mundo, baseia-se na união do pecador com Cristo e é assegurada através da fé. Em outras palavras, para Paulo, *dikaioō* é um termo que denota a *transferência* inicial de uma pessoa do reino do pecado e da morte para o reino da santidade e da vida. Pelo fato de se tratar exatamente do pecador, o "ímpio" (Rm 4.5), aquele que não tem nenhuma justiça pessoal para oferecer, aquele que é justificado, as "obras" não podem ter nenhum papel na efetivação desta transferência.

Enquanto isso, *dikaioō* tem um significado diferente em Tiago, o qual recebe uma boa confirmação no Antigo Testamento, no Evangelho de Mateus e em muitas fontes judaicas. Nestas fontes, *dikaioō* geralmente descreve um veredicto que se baseia nos fatos reais do caso; um juiz declara que uma pessoa é "justa" porque aquela pessoa provou, de fato, *ser* "justa" ou inocente (veja a Nota Adicional, "Justificação" no Antigo Testamento e no Judaísmo, p. 109, abaixo). Além disso, o veredicto da justificação é sempre ligado ao último julgamento. Uma vez que Tiago está se dirigindo de forma tão clara a um contexto judaico, mostrando tantos paralelos com o ensino de Jesus em Mateus, seria previsível que ele usasse o termo "justificar" com este significado. A confirmação disto vem do elo entre justificação em 2.21-25 e salvação em 2.14, onde a salvação é

1. Outros eruditos encontram uma diferença ainda maior entre Paulo e Tiago neste ponto, sugerindo que "obras da lei" em Paulo se referem a obras ritualistas ou legalistas somente. Entretanto, há dúvidas quanto a isso; veja a Nota Adicional, "Obras" em Paulo e Tiago, à p. 100, abaixo.

relacionada com o veredicto pronunciado no último julgamento (veja 2.12-13). Então, o que Tiago está dizendo é que a "justificação final" ou ulterior, o veredicto pronunciado sobre nossa vida no último dia, leva em conta as obras que, inevitavelmente, devem ser produzidas pela verdadeira fé. Por causa deste veredicto ulterior, e com base nele, Tiago e Paulo estão de acordo. Paulo também nos lembra de que "importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo para que cada um receba segundo o bem ou o mal que tiver feito por meio do corpo" (2 Co 5.10). A diferença entre eles se encontra na terminologia usada para descrever este veredicto.

É verdade que "Paulo e Tiago movimentam-se em diferentes círculos de pensamento neste assunto, e é fútil qualquer tentativa de se impor um círculo ao outro, a fim de se determinarem os detalhes daquilo em que concordam ou discordam entre si".[1] Mas o que pode ser feito é compreender o argumento de cada um, a partir de sua própria esfera de pensamento e uso de palavras e, *então*, colocá-los juntos. Quando isto é feito, surge um quadro unificado e com coerência teológica. Paulo sustenta com fervor que a fé é a única condição humana para a transferência do pecador para a esfera da graça de Deus. Tiago fala pouco desta transferência inicial – embora não devamos nos esquecer de sua declaração de que os cristãos foram gerados "pela palavra da verdade" e que este processo se deve à vontade de Deus (1.18). Tiago está preocupado com a tentativa de se eliminar qualquer papel que as obras possam desempenhar no veredicto pronunciado sobre nossa vida. Apesar de nossa união com Cristo pela fé ser a única base para a justificação diante de Deus, as obras necessariamente produzidas como resultado desta união são levadas em conta no julgamento final de Deus sobre nós. Numa terminologia teológica, Paulo está falando da *imputação* de justiça; Tiago, da *declaração* de justiça.[2]

---

1. Ropes, p. 36.
2. Veja Calvino, *Institutas*, III.17.12. João Wesley faz uma análise semelhante em sua explicação sobre a diferença entre Paulo e Tiago. Ele afirma que Tiago está falando da "justificação final" e que, embora as obras não sejam a causa básica desta justificação, "a evidência das obras" é levada em conta (Minutes of 1744; *Works*, de Wesley, VIII, p. 277, Q. 14).

A lei

As discussões acerca do relacionamento entre Tiago e Paulo geralmente centralizam-se no assunto da justificação, mas uma outra questão, a da função da lei na vida cristã, apresenta-se também como um problema. Na verdade, Cadoux sustenta que Tiago e Paulo estão bem mais separados nesta questão do que na da justificação.[1] A crítica de Lutero contra Tiago também inclui esta matéria; em seu prefácio aos livros de Tiago e Judas, ele observa que Tiago "chama a lei de 'lei da liberdade', embora Paulo a denomine lei da escravidão, da ira, da morte e do pecado". A dificuldade tocada por Lutero neste ponto é que Paulo parece isentar os cristãos de qualquer obrigação perante a lei; eles "morreram para a lei" (Rm 7.4), não estão mais "debaixo da lei" (Rm 6.14-15), mas são "guiados pelo Espírito" (Gl 5.18). Todavia, Tiago insinua que o cristão precisa continuar sendo "observador da lei" (4.11) e insiste em dizer que "toda a lei" será o padrão do julgamento (2.9-12). Sem examinar aqui a questão de Paulo eliminar ou não completamente a lei como uma autoridade para os cristãos – e passagens tais como 1 Coríntios 14.34, Efésios 6.2-3 e Romanos 8.7 deveriam nos fazer parar neste ponto – a perspectiva de Tiago merece uma atenção maior.

Primeiro, é evidente que Tiago não inclui os mandamentos cerimoniais em sua concepção da lei. Ele nunca menciona tal aspecto da lei, mesmo quando parece que semelhante ato seria natural. Assim, em 2.10-11, onde ele argumenta que a desobediência a "um só ponto" é o mesmo que ser culpado de todos, ele cita o exemplo de dois mandamentos do Decálogo, onde o argumento tipicamente judaico teria mencionado um mandamento ritual inferior, para enfatizar a necessidade de obediência a mandamentos aparentemente sem maiores conseqüências. Já vimos, então, que Tiago está bem longe de uma atitude judaica conservadora

1. A. T. Cadoux, *The Thought of St. James*, p. 81.

diante da lei, pois os mandamentos rituais eram partes importantes e inseparáveis da lei no judaísmo.

Segundo, é importante a maneira pela qual Tiago qualifica a lei em três ocorrências. Em 2.12, ele a chama de "lei da liberdade"; em 1.25, "lei perfeita, lei da liberdade"; e em 2.8, citando Levítico 19.18, "lei régia".[1] Ora, a designação "perfeita" para a lei do Antigo Testamento era um costume entre os judeus, e descrições do efeito libertador da lei eram comuns tanto entre pagãos (especialmente os estóicos; *cf.* Epíteto, *Diss.* IV. 1. 158; Sêneca, *De vita beata* 15.7) como entre judeus (Filo, *Todo Homem Bom é Livre* 45; b. Abot. 6, 2b). Mas o contexto no qual Tiago usa a descrição indica que ele pensa em mais do que isso. Aqui, é crucial o fato de que "a lei perfeita... da liberdade" em 1.25 parece equivaler à "palavra da verdade", pela qual os cristãos são gerados (1.18), a "palavra... implantada" que traz salvação (1.21). Uma vez que esta "palavra" é claramente o evangelho, "a lei da liberdade" também deve ter alguma relação com o evangelho. Em 2.8, a descrição da lei como sendo "real" (BJ; *basilikos*) sugere alguma coisa semelhante; novamente, a lei veterotestamentária podia ser descrita pelos judeus como "real" (Filo, *Posteridade de Caim,* 102), a palavra aqui deve ser encarada à luz da menção que Tiago faz do reino de Deus, em 2.5. Assim, a lei é "real" porque pertence àqueles que estão no reino, ou talvez porque tenha sido promulgada pelo Rei. Uma vez que aqui é citado o "mandamento do amor" de Levítico 19.18, o mandamento que Jesus isolou como o resumo da lei, a referência tem a ver, provavelmente, com o mandamento, segundo foi ensinado por Jesus.

Concluímos, então, que o uso que Tiago faz da palavra "lei" (*nomos*) não pode ser separado do evangelho ligado a Jesus. De fato, muitos eruditos podem sugerir que Tiago identifica a lei como sendo o evangelho;

---

1. L. T. Johnson destacou que Levítico 19 desempenha um papel de proeminência em Tiago e sugere que Tiago encarava a lei régia, de acordo com a qual os cristãos devem viver, "segundo explicada concreta e especificamente não apenas pelo Decálogo (2.11), mas pelo contexto imediato da Lei do Amor, os mandamentos encontrados em Lv 19.12-18" ("O Uso de Levítico 19 na Carta de Tiago", *JBL* 101, 1982, pp. 391-401 [399]). Embora Tiago, com certeza, pareça ter Levítico 19 em mente como contexto imediato de 2.8, alguns dos paralelos vislumbrados por Johnson em outros lugares da carta não se mostram tão claros.

que, de um modo semelhante ao dos pais primitivos (veja Barnabé 2.6), ele encara o ensino de Jesus como a "nova lei".[1] Mas, apesar de existirem muitas evidências para a sugestão de que Tiago coloca o ensino de Jesus em pé de igualdade com a lei do Antigo Testamento, é impossível eliminar a lei veterotestamentária do conceito de Tiago sobre *nomos* (veja 2.9-11). Mitton faz a útil sugestão de um relacionamento entre a "palavra... implantada" de Tiago (1.18) e a lei que, segundo Jeremias predisse, seria escrita no coração, na administração da nova aliança (Jr 31.31-34).[2]

O que tudo isto dá a entender é que Tiago apóia a autoridade da lei do Antigo Testamento, mas apenas na extensão em que ela se "cumpriu" no ensino e na obra de Jesus. Ele não separa de forma consciente o ensino de Jesus e a lei do Antigo Testamento, porque estes se mesclaram debaixo da autoridade de Jesus, o inaugurador do reino de Deus. Segundo diz Wessel, "'a lei da liberdade' é um modo judaico-palestino de se descrever o padrão de conduta cristão encontrado no Didaquê".[3] Este ensino ainda permanece como "lei", pois expressa a autoridade da vontade de Deus para nossa conduta; mas também é uma lei "da liberdade", à medida que é o ensino daquele cujo "jugo é suave" e cujo "fardo é leve" (Mt 11.30).

Visto sob esta luz, desaparece o suposto conflito entre Paulo e Tiago a respeito da lei; porque, como no caso da justificação, os dois estão usando de modos diferentes o termo crucial. Paulo usa "lei", *nomos*, denotando a lei dada através de Moisés e contesta a validade contínua desta lei, *como parte da aliança mosaica*. Mas até ele fala de uma "lei de Cristo" (Gl 6.2; *cf.* 1 Co 9.21), à qual os cristãos estão sujeitos. Esta "lei de Cristo" não é diferente da "lei real de liberdade" de Tiago.

A vida cristã

É nesta área que Tiago presta sua mais importante contribuição; "nenhum outro livro do Novo Testamento se concentra com tanta

---

1. Mayor, p. 74; W. Gutbrod, *TDNT*, 4, pp. 1081-1082.
2. Mitton, p. 72.
3. Wessel, *ISBE*, 2, p. 960; *cf.* também L. Goppelt, *A Theology of the New Testament* (Eerdmans, 1982), 2, pp. 203-206; D. Guthrie, *New Testament Theology* (Inter-Varsity Press, 1981), p. 699. Isto estabelece um contraste com a linha de pensamento de O. J. F. Seitz, "James and the Law", *Studia Evangelica* 2, 1964, pp. 472-486.

exclusividade em questões éticas".[1] Um tratamento completo a este tópico iria, em conseqüência, exigir praticamente uma repetição do próprio comentário; mas alguns tópicos gerais merecem ser considerados aqui.

Conforme enfatizamos anteriormente, é importante que se veja a ética de Tiago dentro de seu contexto escatológico. Todavia, seus conselhos, embora quase sempre tenham uma qualidade de ensino divorciado do tempo, ensino de sabedoria, sempre são dirigidos à situação de seus leitores "salvos, mas ainda não glorificados". Em conseqüência, ele reconhece que seus leitores não serão capazes de escaparem totalmente da tendência ao pecado ("Porque todos tropeçamos em muitas coisas", 3.2), mas ele os estimula a um trabalho árduo voltado para o alvo da "perfeição" ou "ação completa" (*teleios*, 1.4). Entre todas as coisas, a que mais preocupa Tiago é a "inconstância", a condição em que o homem se divide entre a lealdade a Deus e o atraente engodo do mundo. Ele condena seus leitores como pessoas "de ânimo dobre" (BJ, "homens dúbios"; gr. *dipsychos*, 4.8) e usa o mesmo termo para descrever aquele que duvida, que é "semelhante à onda do mar, impelida e agitada pelo vento" (1.6). Esta condição "dividida" se automanifesta no falar, sendo que a mesma língua bendiz a Deus e amaldiçoa os homens (3.9-10) e, de uma forma diferente, quando deixamos de viver nossa fé na prática (o tema de 1.19-2.26). No coração de sua homilia está o sincero desejo de Tiago no sentido de que os cristãos deixem para trás esta "meia fé", instável e incoerente, e avancem em direção a um compromisso com Deus, que seja de todo coração, invariável em pensamentos, palavras e atos. A descrição feita por João Wesley sobre a perfeição cristã capta bem o sentido: "Numa única vista, é a pureza de intenções, a dedicação de toda a vida a Deus. É dar a Deus todo o nosso coração; trata-se de desejo e norma únicos governando nosso gênio. É dedicar a Deus não uma parte, mas toda nossa alma, corpo e essência".[2]

A insistência de Tiago para que os cristãos *pratiquem* a palavra de Deus, e não apenas a ouçam, e sua exigência das obras como partes integrantes da fé, compõem esta ênfase. A obediência à "lei da liberdade", a exigência de Deus resumida por Jesus, deve ser sincera e coerente. E esta obediência tem um importante aspecto *social*. O mandamento para

---

1. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum Neuen Testament*, 4 (Vandenhöck & Ruprecht, 1982), p. 266; *cf.* também Laws, p.27.
2. J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (1766, *Works*, de Wesley, II, p. 444).

que amemos nosso próximo como a nós mesmos é a "lei régia" (2.8). Tiago insiste em que "a religião pura e sem mácula" deve se manifestar no cuidado para com os desprivilegiados e menos favorecidos ("visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações", 1.27) e numa atitude altruísta e mansa diante dos outros (3.13-18). O favoritismo demonstrado aos ricos transgride a "lei régia" (2.1-7), assim como também a maledicência (4.11-12).

A oração é uma outra parte da vida cristã sobre a qual Tiago lança luz. Como vimos, ele estimula a oração, lembrando-nos de que Deus dá boas dádivas, liberalmente e sem impropérios, àqueles que lhe pedem. Mas Tiago se preocupa especialmente em assegurar que as orações sejam oferecidas com o espírito correto. A fé, um compromisso inalterável e sincero de nossa parte com Deus, é o requisito básico (1.6-8); é a "oração da *fé*" que livra das doenças físicas (5.15). Se a fé é a condição para que Deus nos responda, então o egoísmo é aquela atitude que freqüentemente frustra a eficácia de nossas orações: "... pedis e não recebeis, porque pedis mal, para esbanjardes em vossos prazeres" (4.3). O "justo" é quem experimenta o pleno poder da oração; para ele, a oração "muito pode, por sua eficácia" (5.16).

A sabedoria

Tiago menciona a "sabedoria" em duas passagens: 1.5 e 3.13-18. Na primeira, Tiago estimula seus leitores a pedirem sabedoria a Deus, se tiverem falta dela. Pode ser que Tiago mencione aqui a sabedoria porque é a qualidade que seus leitores precisam, a fim de que possam perseverar nas provações (vv. 2-4), mas isto não fica claro. Em 3.13-18, Tiago censura algumas pessoas ciumentas e causadoras de divisões na igreja, que, aparentemente, afirmam ser sábias, comparando o tipo de sabedoria que possuem — "terrena, animal e demoníaca" — com a verdadeira sabedoria que "desce lá do alto". Esta é caracterizada por boas obras e uma atitude humilde e produz virtudes que conduzem a relacionamentos harmoniosos com os outros. A aplicação que Tiago faz do termo está bem de acordo com a ênfase do Antigo Testamento, onde se diz que a sabedoria é uma dádiva de Deus (Pv 2.6) altamente valorizada, pelo fato de que ajuda aquele que a possui a compreender a vontade do Senhor e, o que é mais importante, a obedecer a esta vontade.

Em textos judaicos, a sabedoria era algumas vezes identificada com a lei, a *torah*, recebendo conotações mais metafísicas. Tiago não revela

nenhum contato com este pano de fundo.[1] Mais interessante em Tiago é a possível ligação entre a sabedoria e o Espírito. No Antigo Testamento é sugerida uma íntima relação entre estes dois elementos (Is 11.2), e destaca-se que a descrição das virtudes produzidas pela sabedoria, segundo Tiago (3.17), corresponde de perto à descrição que Paulo faz do "fruto do Espírito" (Gl 5.22-23). Davids sugere que "em Tiago, a sabedoria exerce a mesma função do Espírito, em Paulo".[2] Isto pode ser verdade, mas Tiago não nos deu material suficiente que nos habilite a decidir se ele próprio pretendia estabelecer este paralelo. E, de modo geral, não se pode dizer que a sabedoria tem um papel de proeminência em Tiago; ele a usa em apenas dois textos e não procura desenvolver a idéia além daquele ponto já estabelecido na tradição.[3]

A pobreza e a riqueza

"Dificilmente existe um único elemento da antiga tradição judaica do AT sobre piedade-pobreza que não seja também encontrado na carta de Tiago."[4] Assim sendo, é necessário conhecermos um pouco desta tradição, a fim de entendermos a importante contribuição de Tiago.

No Antigo Testamento, esta tradição pode ser resumida em quatro pontos. Primeiro, Deus tem um cuidado especial pelo pobre, o oprimido, o rejeitado. Deus é o "Pai dos órfãos e juiz das viúvas" (Sl 68.5); ele "faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e vestes" (Dt 10.18). Conseqüentemente, em segundo lugar, o povo de Deus deve manifestar um cuidado semelhante pelas pessoas desfavorecidas. A passagem de Deuteronômio continua: "Amai, pois, o estrangeiro", e uma das mais freqüentes denúncias dos profetas contra Israel era que o povo não se importava com o pobre (*cf.* Am 2.6-7). Uma terceira tradição do Antigo Testamento, de proeminência especial nos salmos, é a tendência

1. R. Hoppe considera a sabedoria como um poderoso conceito teológico em Tiago, relacionado com a palavra regeneradora de Deus (1.18), detentor da capacidade de produzir aquelas obras necessárias ao viver cristão (*Der Theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* [*Forschung zur Bibel* 28; Echter, 1977], pp. 51-71). Mas Hoppe é capaz de delinear estas conclusões apenas fazendo algumas associações improváveis dentro de Tiago e enxergando ali a tradição da sabedoria judaica dualista.
2. Davids, p. 56; *cf.* também J. A. Kirk, "The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis", *NTS* 16, 1969-1970, pp. 24-38.
3. Mussner, p. 249.
4. Mussner, p. 80.

de se identificar o "pobre" (*'ānî*) com o piedoso, o justo (veja principalmente Sl 10; 37.8-17; 72.2, 4; Is 29.19). Aqui existe uma mescla de conceitos sociais e religiosos que é fonte de muita confusão. Carência econômica e perseguição social tornam-se intimamente ligadas à piedade religiosa. O "pobre" apresenta sua condição de opressão como a base para seu apelo pedindo livramento a Deus: "Eu sou pobre e necessitado, porém o Senhor cuida de mim; tu és o meu amparo e o meu libertador; não te detenhas, ó Deus meu!" (Sl 40.17). Na situação em que estes salmos foram escritos, fica claro que muitos justos também estavam sofrendo opressão às mãos dos ricos. Isto nos leva ao quarto aspecto da tradição, de mais proeminência em textos judaicos posteriores do que no Antigo Testamento: as pessoas ricas e poderosas tendem a ser identificadas como perversas.[1]

O ensino de Jesus recebeu uma forte influência deste pano de fundo, e Tiago, sem dúvida, baseia-se neste ensino e também no Antigo Testamento. Ele lembra seus leitores de que "escolheu Deus os que para o mundo são pobres, para serem ricos em fé" (2.5), e isto nos recorda a bem-aventurança do Senhor: "Bem-aventurados vós os pobres, porque vosso é o reino de Deus" (Lc 6.20b). Extraindo diretamente do Antigo Testamento, Tiago apresenta o cuidado para com o órfão e a viúva como parte fundamental da verdadeira religião (1.27). Num texto que lembra bastante as denúncias dos profetas, Tiago pronuncia julgamento sobre os ricos (5.1-6). E, da mesma forma que os "pobres" nos salmos, os leitores de Tiago devem olhar para o Senhor com paciência e perseverança, a fim de receberem livramento (5.7-11). Contudo, nem Tiago nem os profetas condenam os ricos pelo simples fato de serem ricos. Tiago, por exemplo, enumera os pecados específicos pelos quais "o rico" será julgado: um egoísta acúmulo de dinheiro (5.2-3), luxo sem sentido (5.5), fraude contra o trabalhador (5.4) e perseguição ao justo (5.6). O fato de que Tiago não condena o rico, só porque ele é rico, provavelmente também é demonstrado em 1.10-11, onde é possível que o "rico" seja um "irmão" cristão (veja o comentário). Todavia, fica claro que a maioria dos leitores de Tiago era pobre, sendo que muitos estavam experimentando opressão às mãos de pessoas ricas e poderosas. Nestas condições, a rica tradição bíblica que descrevemos fornece a Tiago uma fértil fonte de imagens e conteúdo.

---

1. Veja E. Bammel, *TDNT*, 6, pp. 888-902; Davids, pp. 41-44.

ANÁLISE

I. DESTINO E SAUDAÇÃO (1.1)

II. AS PROVAÇÕES E A MATURIDADE CRISTÃ (1.2-18)
 a. A permissão para que as provações atinjam seu propósito (1.2-18)
 b. A sabedoria, a oração e a fé (1.5-8)
 c. A pobreza e a riqueza (1.9-11)
 d. As provações e as tentações (1.12-18)

III. O VERDADEIRO CRISTIANISMO CONTEMPLADO EM SUAS OBRAS (1.19-2.26)
 a. Uma exortação quanto ao falar e à ira (1.19-20)
 b. "Tornai-vos, pois, praticantes da palavra" (1.21-27)
 c. A imparcialidade e a lei do amor (2.1-13)
 d. A fé que salva (2.14-26)

IV. AS DISSENSÕES DENTRO DA COMUNIDADE (3.1-4.12)
 a. Os efeitos nocivos da língua sem controle (3.1-12)
 b. A verdadeira sabedoria traz paz (3.13-18)
 c. Os prazeres malignos são a fonte de dissensões (4.1-3)
 d.Um chamado ao arrependimento (4.4-10)
 e. A maledicência é proibida (4.11-12)

V. AS IMPLICAÇÕES DE UMA COSMOVISÃO CRISTÃ (4.13-5.11)
 a. A arrogância é condenada (4.13-17)
 b. Condenados aqueles que fazem mal uso da riqueza (5.1-6)
 c. Um estímulo à perseverança paciente (5.7-11)

VI. EXORTAÇÕES FINAIS (5.12-20)
 a. Os juramentos (5.12)
 b. A oração e a cura (5.13-18)
 c. Uma chamada final à ação (5.19-20)

COMENTÁRIO

I. DESTINO E SAUDAÇÃO (1.1)

1. O autor da carta apresenta-se simplesmente como *Tiago* (gr. *Iakōbos*; heb. *yaʿaqōb*). A simplicidade da identificação aponta para o bem conhecido "Tiago, o Justo", meio-irmão do Senhor (Gl 1.19) e líder da primeira igreja de Jerusalém (*cf.* At 12.17; 15.13-21; 21.18-25). Tiago não reivindica autoridade apostólica, embora Paulo o chame de "apóstolo", em Gl 1.19. Antes, Tiago prefere identificar a si mesmo apenas como *servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo*. Ao se autodenominar *servo* (*doulos*, que também poderia ser traduzido como "escravo"), Tiago revela que considera sua posição como a de quem presta um humilde serviço a seu mestre, o Senhor Jesus. Mas também existe uma certa autoridade proveniente do fato de representar um mestre tão majestoso. De forma semelhante, no Antigo Testamento os títulos "servo de Deus", "servo do Senhor", "meu servo", etc. são várias vezes aplicados particularmente a Moisés (veja Dt 34.5; Dn 9.11), Davi (Jr 33.21; Ez 37.25), Israel (Is 41.8; *passim*) e outros que receberam uma missão especial para cumprirem em nome de Deus.

No Novo Testamento, o título é quase sempre aplicado a apóstolos e pessoas ligadas a eles (At 16.17; Rm 1.1; Gl 1.10; Fp 1.1; Cl 4.12; Tt 1.1; 2 Pe 1.1; Jd 1). Este é o único lugar no Novo Testamento onde um indivíduo é chamado de servo de *Deus e do Senhor Jesus Cristo*. Alguns pensam que "Cristo" não é usado aqui como um título, sendo quase um nome próprio. Todavia, é mais provável que Tiago tenha em mente as duas qualificações de Jesus, para obter força teológica: Jesus é tanto o Messias prometido de Israel como o Senhor a quem se deve servir. É interessante que na única outra oportunidade em que Tiago se refere a Jesus ele o descreve com os mesmos dois títulos (2.1).

Tiago endereça sua carta às *doze tribos que se encontram na Dispersão*. "As doze tribos" não mais existiam fisicamente, mas o título havia se tornado um modo de se descrever o Israel novamente unido e renovado que Deus iria criar nos "últimos dias" (veja Ez 47.13; Mt 19.28; Ap 7.4-8; 21.12). *Diaspora* (*Dispersão*) era o nome técnico da comunidade judaica que vivia "dispersa" entre as nações fora da Palestina (veja 2 Mac 1.27; Jo 7.35). Não fica claro se estes termos contêm um sentido especificamente

judaico e se *diaspora* deve ser entendido literal ou figuradamente. Com certeza, 1 Pedro, que parece ser dirigida a gentios, usa *diaspora* no último sentido: os cristãos são aqueles que vivem como "forasteiros" (BJ, "estrangeiros"), longe de sua verdadeira pátria celestial (1.1). Entretanto, a data mais remota, a atmosfera judaica e as circunstâncias do cargo de Tiago favorecem um sentido mais literal aqui. Talvez possamos associar os destinatários da carta de Tiago com a referência, em Atos 11.19, àqueles que haviam sido "dispersos" (*diaspeirō*, o verbo usado aqui é cognato de *diaspora*) por causa da perseguição e estavam pregando o evangelho aos judeus "até à Fenícia, Chipre e Antioquia". Estas pessoas bem podem ter sido "ex-paroquianas" de Tiago, a quem ele agora se dirige numa "epístola pastoral".

O cumprimento de Tiago como tal é bastante breve: *Saudações* (*chairein*). Esta é uma saudação epistolar tipicamente grega (*cf.* At 23.26) e reflete a familiaridade de Tiago com o estilo grego. Além de Atos 23.26, esta saudação específica ocorre no Novo Testamento apenas na carta de Tiago que continha a decisão do Concílio de Jerusalém (At 15.23) — um paralelo que tende a confirmar a mesma autoria.

AS PROVAÇÕES E A MATURIDADE CRISTÃ (1.2-18)

É difícil encontrar em Tiago uma seqüência de pensamentos que seja clara e sistemática. Ele prefere passar de um tópico a outro, algumas vezes ligando-os com uma vaga associação de sujeito-assunto, outras vezes usando um jogo de palavras, a fim de efetuar a transição. A parte que vai de 1.2-18 contém dois jogos de palavras. A "saudação" (*chairein*) em 1.1 é retomada pela "alegria" (*chara*) em 1.2, e os termos "deficientes" e "necessita" (variantes do verbo gr. *leipō*) ligam 1.4 e 1.5. Outros contatos verbais indicam continuidade em sujeito-assunto. As palavras "provação" (*peirasmos*), "confirmada", "aprovado" (ambas da raiz *dokim-*) e "perseverança" (*hypomonē*; *hypomenō*) unem 1.12-16 a 1.2-4; o termo "perfeito" (*teleios*) ocorre em 1.4 e 1.17; e o tema da dádiva de Deus aparece em 1.5 e 1.17. Nenhum tema único específico surge nesta parte. Contudo, de modo geral, Tiago parece tratar de assuntos que poderiam ameaçar a integridade e a força da fé de seus leitores. Ele se preocupa no sentido de que aqueles crentes avancem em direção a uma fé madura e estável (v. 4) e, para conseguirem isso, eles precisam manter uma atitude distintamente cristã diante de pedras de tropeço em potencial.

a. A permissão para que as provações atinjam seu propósito (1.2-4)

2. Tiago abre sua carta com dois aspectos bastante característicos. Ele chama seus leitores de *meus irmãos*, uma forma de tratamento que ele utiliza catorze vezes (três delas acompanhadas da qualificação "amados"), principalmente para introduzir uma nova divisão. Esta forma de tratamento afetuoso confere um forte tom pastoral a muitas exortações da carta. E, em segundo lugar, ele expressa uma ordem: *tende por motivo de toda a alegria*. A ordem é categórica e sugere a necessidade de uma decisão definitiva no sentido de se tomar uma atitude alegre. O "toda a" modificando "alegria" pode sugerir que a alegria não deve estar misturada com outras emoções – "tende por motivo de *somente* alegria" – mas provavelmente enfatize em primeiro lugar a qualidade da alegria (BJ, "grande alegria"). O que é notável nesta ordem é que ela se aplica a uma situação em que uma reação de alegria não seria muito natural: *o passardes por várias provações*. A palavra traduzida como "provações", *peirasmos*, tem dois significados básicos no Novo Testamento. Ela pode se referir à atração interna ao pecado, como em 1 Timóteo 6.9: "Ora, os que querem ficar ricos caem em tentação e cilada, e em muitas concupiscências insensatas e perniciosas, as quais afogam os homens na ruína e perdição". Em outros casos, ela se aplica a aflições externas, especialmente perseguições (*cf.* 1 Pe 4.12). É provável que em vários versículos os dois significados estejam incluídos (*e.g.* Mt 26.41 e paralelos).

No presente versículo, o uso de *passardes* (literalmente, "cair em") e a substituição de *peirasmos* por "prova" (ARC), no versículo 3, favorecem bastante o segundo significado. Devido à qualificação *várias*, provavelmente devamos pensar tanto nas dificuldades comuns a todas as pessoas bem como em adversidades específicas que os cristãos precisam enfrentar, como resultado da fé que possuem. Assim, as doenças (*cf.* 5.14), dificuldades financeiras (*cf.* 1.9) e perseguições econômicas e sociais (*cf.* 2.6) estariam todas incluídas nas *várias provações*. Quaisquer que sejam as provações, elas devem ser consideradas pelos crentes como uma ocasião para regozijo.

3. A razão pela qual os crentes devem reagir com alegria, ao enfrentarem várias provações é que elas são uma *prova* (ARC), através da qual Deus opera para aperfeiçoar a fé. A palavra traduzida como *prova* em ARC e BJ, *dokimion*, é rara, sendo encontrada em outro lugar no Novo

Testamento apenas em 1 Pedro 1.7 e na Septuaginta no Sl 11.7 (em português, Sl 12.6) e Provérbios 27.21. Em 1 Pedro, esta palavra parece denotar o resultado de um processo de teste: "a autenticidade comprovada da vossa fé" (BJ). Entretanto, nas duas ocorrências da Septuaginta a palavra se refere ao *processo* pelo qual prata e ouro são refinados pelo fogo. Provavelmente, este é o significado pretendido por Tiago: o sofrimento é o meio através do qual a fé, testada no fogo da adversidade, pode ser purificada e então fortalecida. Desta forma, a idéia não é a de que provações determinam se uma pessoa tem fé ou não. Em vez disso, elas fortalecem a fé que já existe.

A *perseverança* (*hypomonē*) é o objetivo deste processo de teste. Esta palavra ocorre com bastante freqüência no Novo Testamento, indicando a qualidade que se exige dos cristãos que enfrentam adversidades, tentações e perseguições (*cf.*, *e.g.*, Lc 8.15; 2 Ts 1.4; Ap 2.2; 13.10). "Firmeza" (NEB), "força estável" (Ropes) e "persistência heróica" (Dibelius) são tentativas de se captar o sentido da palavra. Trench ajuda bastante ao fazer distinção entre "paciência" (ARC; gr. *makrothymia*), que deve ser exercida pelos cristãos diante das pessoas, e *hypomonē*, com a qual eles devem responder às dificuldades externas.[1] Esta *hypomonē* não é uma submissão passiva e mansa às circunstâncias, mas uma resposta desafiadora, forte e ativa que oferece provas práticas das realidades satisfatórias do cristianismo.

Assim, pede-se ao cristão que reaja com alegria às provações, porque ele sabe que elas operam para produzir uma fé mais profunda, mais forte e mais segura. A seqüência de idéias, e de terminologia também, encontra íntimos correspondentes em duas outras passagens do Novo Testamento: Romanos 5.3-4 e 1 Pedro 1.6-7. Na primeira, Paulo lembra os romanos de que a tribulação (*thlipsis*) produz perseverança (*hypomonēn katergazetai*) e a perseverança, experiência (BJ "virtude comprovada"; gr. *dokimēn*). Pedro fala do sofrimento como um teste para "o valor (*dokimion*) da vossa fé". Alguns eruditos se convenceram de que uma dependência direta é a única explicação para tais semelhanças em pensamento e linguagem (*e.g.* Mayor, p. cii). Mas o uso destas palavras como expressões do processo e resultado do teste da fé, através de provações, é natural e, como já vimos, apresenta alguns precedentes veterotestamentários (*cf.* também

---

1. R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (1880. Reimpresso Eerdmans, 1973), pp. 195-198.

Eclesiástico 2.1-6). Assim, é provável que os três autores tenham utilizado uma linguagem encontrada numa remota tradição popular judaico-cristã.

4. Tanto Paulo como Pedro deixam subentendido um processo quase "automático" pelo qual as provações conduzem à esperança e segurança. De modo típico, Tiago interrompe o "processo" com uma ordem. Os crentes devem permitir que a provação tenha *ação completa.* A *ação completa* (literalmente, uma obra perfeita — *ergon teleion*) tem sido interpretada de variadas formas, a saber, como o auge da perseverança (Mayor), os "frutos completos e apropriados" que a perseverança deve produzir (Ropes) ou a perfeição e inteireza do caráter cristão, conforme descritos na última parte do versículo. Provavelmente se deva aceitar a última destas interpretações: cristãos maduros são o produto final das provações. A palavra *hina* ("para que") apresenta uma descrição da "ação completa" assim como também do propósito final das provações. O fato de serem *perfeitos e íntegros* deve resultar de uma resposta genuinamente *cristã* às provações. A perfeição ou integridade do cristão é a preocupação básica de Tiago. Repetidas vezes ele enfatiza a necessidade de um compromisso sincero e sem reservas diante de Deus e de sua vontade, acentuando a inconstância como um pecado radical.

A palavra *perfeitos* (*teleios*) faz a ligação entre as duas partes deste versículo: a obra "perfeita" é o "cristão perfeito". Em que consiste esta perfeição? Alguns atribuem ao termo a idéia de "maturidade" ou "inteireza" e afirmam que tal virtude é alcançável nesta vida. Duvidoso, porém, é se o termo pode ser "suavizado" deste modo. Em outros lugares, Tiago utiliza o mesmo adjetivo referindo-se à dádiva de Deus (1.17), à "lei da liberdade" (1.25) e ao homem que é capaz de "refrear sua língua" (3.2). Em cada um destes casos parece que o sentido é de "perfeição", não de "maturidade". O alvo especificado no v. 4b, então, é uma dádiva escatológica — algo que o cristão deve buscar constantemente com todas suas forças, mas que, de fato, não será obtido antes da culminação da nova era da salvação. Somente então os cristãos serão *em nada deficientes* em sua panóplia de virtudes.

b. A sabedoria, a oração e a fé (1.5-8)

5. Uma das mais importantes virtudes de que os cristãos podem ser *deficientes* é a *sabedoria.* A *sabedoria* (*sophia*) desempenha um papel central num livro do Antigo Testamento, Provérbios, e em muitos livros

intertestamentários, tais como A Sabedoria de Salomão e Eclesiástico (hoje mais comumente chamado A Sabedoria de Jesus, o Filho de Siraque, ou simplesmente Siraque).[1] Estes livros, com seus estilos concisos e exortativos, de ênfase prática, exerceram uma importante influência sobre o estilo e o conteúdo de Tiago. Na tradição que se encontra nestes livros, a sabedoria está acima de todas as outras virtudes de sentido prático que dão direção à vida da pessoa piedosa. A percepção da vontade de Deus e do modo pelo qual ela deve ser aplicada na vida é conferida pela sabedoria (veja Pv 2.10-19; 3.13-14; 9.1-6 e a parte sobre "Sabedoria", na Introdução, pp. 52-53). De importância especial em Tiago 1.5 é a maneira pela qual se diz que a sabedoria produz um caráter piedoso e maduro naquele que a possui. Segundo Provérbios 8.35, aquele que encontra a sabedoria "acha a vida, e alcança o favor do Senhor". Sabedoria de Salomão 10.5 diz que a sabedoria preservou Abraão "inculpável diante de Deus" quando ele obedeceu à terrível ordem de sacrificar seu filho Isaque. À luz desta tradição, é bem provável que Tiago apresente o assunto da sabedoria, no v. 5, pelo fato de considerá-la poderosa para tornar os crentes "perfeitos e íntegros" (v. 4b). Uma outra associação com os vv. 2-4 é vista por alguns comentaristas (*e.g.* Calvino, Mayor, Davids), que declaram que a sabedoria se faz necessária, a fim de que os crentes possam ter uma perspectiva das provações segundo ordenada nos vv. 2-3. O fato de se dizer, algumas vezes, que a sabedoria capacita o justo a perseverar nas provas (veja a referência acima e Eclesiástico 4.17) torna plausível esta hipótese. Por outro lado, Tiago não tenta chamar atenção para estas ligações. Portanto, embora o relacionamento entre a sabedoria, a integridade e as provas possa ter influenciado a ordem dos tópicos em Tiago, provavelmente não devemos fazer uma ligação muito íntima entre os vv. 5-8 e 2-4.

Quando Tiago promete a seus leitores que Deus irá conceder sabedoria àqueles que lhe pedirem, ele reflete o ensino veterotestamentário (Pv 2.6a, "... o Senhor dá a sabedoria"). É provável que ele também tenha em mente a promessa de Jesus: "Pedi, e dar-se-vos-á" (Mt 7.7a). E, assim como Jesus, Tiago baseia no caráter de Deus sua confiança na resposta divina. Tiago nos lembra de que Deus *a todos dá liberalmente, e nada lhes impropera.* A palavra traduzida como *liberalmente* (*haplōs*) ocorre somente aqui no Novo Testamento. Provém

1. Veja, também, Derek Kidner, *Wisdom to live by* (Inter-Varsity Press, 1985).

de uma raiz cujo significado básico é "único", "simples", significado este que se retém no uso que Paulo faz do substantivo *haplotēs* em Efésios 6.5 (*cf.* Cl 3.22): "Servos, obedecei... em simplicidade de coração" (BJ). Quando usada para descrever as contribuições, a idéia de "simplicidade" sugere a generosidade (veja 2 Co 8.2; 9.11, 13). Este significado é adotado por muitas traduções de Tiago 1.5, e muitos comentaristas a defendem (veja, especialmente, a discussão completa em Hort). Todavia, a idéia de "simplicidade", sugerindo o intento único e inabalável de Deus, pode estar mais próxima do significado de Tiago. O adjetivo correlato, *haplous*, pode ter este sentido em Lucas 11.34 (veja Mt 6.22),[1] e já vimos que Tiago demonstra uma completa familiaridade com o ensino de Jesus. Além disso, o significado "único", "sem reservas", encaixa-se bem com o "nada lhes impropera", que vem logo a seguir, e fornece um contraste claro e provavelmente intencional com a pessoa de "ânimo dobre"(BJ, "dúbio e inconstante") dos vv. 7-8. Assim, o objetivo de Tiago pode ser o de enfatizar o intento sem reservas, inabalável e despretensioso de Deus no sentido de conferir sua dádiva de sabedoria àqueles que pedirem. A dádiva de Deus não é apenas sincera, de coração; ela também não se mistura com impropérios. De acordo com Eclesiástico, a dádiva de um tolo de nada vale, porque ele tem muitas intenções, em vez de uma. Ele dá pouco e repreende (*oneidizei*) muito (20.14-15a). Em contraste, Deus dá com "uma só intenção" ("unicamente") e *nada lhes impropera* (*oneidizontes*) – ele não nos repreende por falhas passadas nem nos traz recordações intermináveis sobre o valor de suas dádivas. Este versículo, assim como o ensino de Jesus ao qual está relacionado (Mt 7.7-11), nos anima a nos aproximarmos corajosamente com nossos pedidos perante o Deus gracioso e invariável.

6. Tiago volta-se da maneira pela qual Deus dá para a forma com que devemos pedir. Não está claro que Tiago esteja pensando especificamente no pedido de sabedoria nos vv. 6-8; antes, ele faz uma ligação entre o assunto específico da oração pedindo sabedoria e o ensino geral acerca da importância da *fé* na oração. A resposta divina a nossos pedidos, embora não se limite arbitrariamente a um número de pessoas selecionadas (ele

---

1. O significado de *haplous* em Mt 6.22/Lc 11.34 é debatido. Quanto ao significado "constante", "puro", veja O. Bauernfeind, *TDNT*, 1, p. 386; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Eerdmans, 1978), p. 489.

"a todos dá"), *é* limitada pela maneira como pedimos. Tiago diz (veja 4.1-3) que não é a qualquer pedido, feito de modo egoísta ou insensato, que Deus responde, mas ao pedido feito *com fé, em nada duvidando*. Esta mesma combinação de palavras ocorre no ensino de Jesus sobre a oração, apresentado em resposta à surpresa dos discípulos quando, atendendo suas ordens, a figueira secou diante de seus olhos: "Em verdade vos digo que, se tiverdes fé e não duvidardes, não somente fareis o que foi feito à figueira, mas até mesmo se a este monte disserdes: Ergue-te e lança-te no mar, tal sucederá; e tudo quanto pedirdes em oração, crendo, recebereis" (Mt 21.21-22). Os termos chaves, *fé e duvidar*, têm significados semelhantes nas duas passagens. A *fé* significa mais do que a crença de que Deus irá dar aquilo que pedimos; ela também inclui uma confiança invariável em Deus. *Duvidar* é a tradução de uma palavra (*diakrinō*) que significa principalmente "diferenciar". A partir desta idéia básica, ela se estendeu e passou a incluir os sentidos de "julgar" (1 Co 14.29) e "disputar" (At 11.2, ARC; BJ traz "discutir") e, daí em diante, na voz média, "discutir consigo mesmo", "vacilar", "duvidar". Tiago utiliza a mesma palavra em 2.4, para descrever as "distinções" ou "divisões" que uma atenção indevida aos ricos pode criar na igreja. A palavra sugere, então, não tanto uma dúvida intelectual, mas um conflito básico de lealdades – como, por exemplo, entre Deus e "Mamom" (Mt 6.24, ARC) ou Deus e "o mundo" (Tg 4.4).

O *pois* (*gar*) na segunda parte do versículo introduz o argumento dos vv. 6b-8 como um todo. Os versículos fornecem, através de um exemplo negativo, a *razão* pela qual devemos pedir com fé: aquele que não possui fé, a "pessoa dividida", não recebe nada do Senhor. Ao final do v. 6, tal pessoa é comparada ao movimento do mar. A figura não é tanto de uma onda avançando em direção à praia, mas de uma ondulação de água agitada e inconstante.[1] Assim como a superfície do mar, que nunca apresenta a mesma aparência um instante após o outro, mudando e movimentando-se segundo a direção e a força do vento, a pessoa dividida não tem crenças fixas nem direção. Sem nenhuma "âncora da alma" (Hb

1. A palavra *klydōn* significa propriamente um "encapelar-se", uma formação de "vagalhões", e não tanto "onda" (Hort, pp. 10-11). Dentro da literatura antiga, o incessante e, às vezes, violento movimento do mar era uma representação popular de mudança e instabilidade. Veja Eclesiástico 33.2; Filo, *Sobre os Gigantes,* 51; *Sobre o Sacrifício de Abel e Caim,* 90; *Sobre a Eternidade do Mundo,* 125.

6.19), ela é uma presa de cada vento de doutrina mutável e de cada tempestade de oposição e perseguição, e sua lealdade a Deus está constantemente ameaçada. Ela não possui aquela confiança inabalável em Deus, que não se influencia por adversidades e opiniões diferentes, que recebe do Senhor aquilo que lhe é pedido.

7, 8. É difícil determinar a correta pontuação destes dois versículos (os manuscritos mais antigos do Novo Testamento não têm pontuação). Algumas versões colocam a descrição do "homem de ânimo dobre" no v. 8, em aposição a "esse homem" do v. 7, conforme o faz o texto da ARA: "Não suponha esse homem que alcançará do Senhor alguma coisa; homem de ânimo dobre..." Outras versões vêem "homem de ânimo dobre" como o sujeito do verbo "receber" no v. 7, de acordo com a BJ, onde "homem de ânimo dobre" aparece como "dúbio e inconstante": "Não pense tal pessoa que vai receber alguma coisa do Senhor, dúbio e inconstante como é em tudo o que faz". Na ARC, "tal homem" é identificado com aquele que duvida, do v. 6b, sendo criticado por pensar que suas orações serão respondidas. Provavelmente a primeira alternativa seja a melhor, porque é natural considerar "esse homem" como uma leve designação depreciativa do homem "que duvida", que acabou de ser apresentado. "Esse homem", "o que duvida", não deve esperar que Deus responda a seus pedidos, porque ele é insincero e incoerente em seu compromisso de fidelidade a Deus.

O termo *ânimo dobre* (*dipsychos*) significa literalmente "alma dividida", uma sugestiva descrição das profundezas da divisão que existe dentro dessa pessoa. A palavra é usada aqui pela primeira vez na literatura grega, sendo que alguns pensam que o próprio Tiago a tenha inventado. Mas, mesmo que a palavra seja nova, a idéia não o é. O Antigo Testamento caracteriza o pecador como aquele que possui um "coração dividido" (ARC: Os 10.2, Sl 12.2 "coração dobrado") e pronuncia bênção sobre aqueles que buscam a Deus "de todo o coração" (Sl 119.2). Os rabinos captaram a essência da pecaminosidade do homem ao descrevê-lo como possuidor de duas tendências, uma boa e outra má, que lutam dentro da alma. E Jesus, quando foi interrogado pelo escriba sobre qual era o maior de todos os mandamentos, citou Deuteronômio 6.5: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento" (Mt 22.37). Uma divisão fundamental na atitude básica de alguém diante de Deus, ora crer de um modo, ora de outro – esta é a oposição direta à fé que Tiago insiste que demonstremos em oração (v.

6a). Com certeza, Deus não responde a orações baseadas em tanta descrença. Devemos observar que esta inconstância é a antítese da "integridade" ou "perfeição" (*teleios*), que deve ser o alvo do viver cristão (v. 4), e do caráter "único" e "sincero" de Deus (v. 5). O desejo de um caráter único e de pureza de intenções é o principal tema nos versículos 2-8, e aparece em toda a carta (veja principalmente 4.4-10).

A pobreza e a riqueza (1.9-11)

9. A ligação entre os vv. 9-11 e o anterior não é bem clara. Alguns acham que Tiago não tinha em mente qualquer seqüência lógica de pensamentos e que os vv. 9-11 começam um assunto essencialmente separado. Outros vislumbram uma ligação com o tema das provações, apresentado no v. 2 e retomado no v. 12: a pobreza pode ser a mais difícil e proeminente provação que os leitores da carta estavam enfrentando (Hort, Mussner, Davids). Outros ainda afirmam que a discussão de Tiago sobre a pessoa de "ânimo dobre" o leva a falar sobre aquela área da vida que mais cria problemas e que é a causa de lealdades divididas em nossa atitude diante de Deus: o conflito entre Deus e Mamom (Tasker). Embora se possa admitir que uma destas idéias pode ter influenciado Tiago em sua seqüência de assuntos, precisamos observar que Tiago não deixa nada explícito. Assim, talvez seja melhor não fazer uma ligação muito íntima desta seção com qualquer destes tópicos.

A descrição do *irmão* no v. 9 como *de condição humilde* (*tapeinos*) aponta para um cristão de baixa condição sócio-econômica — relativamente pobre e sem poder. Podemos garantir este sentido para a palavra *tapeinos* porque o Antigo Testamento a utiliza freqüentemente com este significado (*cf.* Sl 10.18; 34.18; 102.17; Is 11.4; Am 2.7) e porque *tapeinos* aqui está em contraste com *plousios*, "rico" (v. 10). Se Tiago está escrevendo para cristãos judeus na Palestina e Síria, muitos de seus leitores, ou quem sabe todos, deviam ser pobres. Temos notícias de uma grande fome que aconteceu por volta daquela época, e é provável que os cristãos, sofrendo o ostracismo de muitos da populaça, tenham sofrido de modo particularmente severo (veja At 11.28-29). Em meio a tais aflições, o cristão, cuja posição, em termos do mundo, é realmente baixa, deve gloriar-se *na sua dignidade*. "Gloriar-se", neste contexto, não significa a vanglória arrogante de alguém importante, mas o alegre orgulho possuído pela pessoa que valoriza aquilo que Deus valoriza. A palavra *dignidade* (gr. *hypsos*; ARC, "exaltação") é usada em outros lugares do Novo

Testamento, como descrição do reino celestial ao qual Cristo foi elevado (Ef 4.8) e de onde desce o Espírito Santo (Lc 24.49). Pela fé, agora os crentes pertencem ao reino celestial como cidadãos (Fp 3.20) e também aguardam do céu o Senhor Jesus, que transformará o "nosso corpo de humilhação" em "corpo da sua glória" (Fp 3.21). Podemos afirmar, então, que *dignidade* inclui o gozo atual que o crente tem em seu *status* espiritual exaltado e também a esperança de participar do glorioso e eterno reino inaugurado por Cristo. É justamente esta combinação do *status* atual e da herança futura que Tiago destaca num versículo que é quase um comentário sobre o significado de *hypsos* (2.5): "Não escolheu Deus os que para o mundo são pobres, para serem ricos em fé e herdeiros do reino que ele prometeu aos que o amam?"

10. A pessoa rica, assim como a pobre, deve olhar além das circunstâncias físicas externas, em direção aos valores espirituais interiores e circunstâncias do "reino celestial" que não se vê. O contraste antitético entre "pobre" e "rico" retoma um tema bíblico comum. Este tema se desenvolveu principalmente no período veterotestamentário posterior, quando o "pobre" (heb. *'ānî*) era bastante identificado com os santos aflitos e humildes que confiavam em Deus, esperando livramento. De forma semelhante, o "rico"era várias vezes ligado aos opressores ímpios que confiavam em seus bens com vistas ao livramento. Deus promete exaltar o primeiro grupo, mas julgar o outro. A esperança que Maria expressou no *Magnificat* é uma amostra típica desta tradição: "Derrubou dos seus tronos os poderosos e exaltou os humildes. Encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos (Lc 1.52-53); veja também "A pobreza e a riqueza", na Introdução, pp. 53-54).

Com esta tradição em mente, muitos comentaristas vêem o "rico" no v. 10 como um descrente. Além disso, eles destacam que *rico* (*plousios*) nunca é usado em Tiago com relação a um cristão (exceto num sentido espiritual), que Tiago 5.1-6 pronuncia um julgamento geral sobre os ricos e que os vv. 10b-11 identificam a "insignificância" do rico como uma condenação no último julgamento. Aqueles que abraçam esta linha de pensamento geralmente declaram que a exortação feita no sentido de se gloriar na insignificância tem um tom irônico: "O rico teve suas

oportunidades; tudo o que ele pode esperar do futuro é humilhação [BJ; ARC traz "abatimento"]; esta é a única coisa que lhe resta para nela se 'gloriar'".[1] Entretanto, o uso de ironia aqui não está indicado de modo tão claro e poderia parecer um tanto fora de lugar. Uma séria exortação relacionada com a vanglória encaixa-se muito melhor, sendo que, neste caso, o "rico" deve ser um crente. Esta alternativa encontra apoio na sintaxe, uma vez que "irmão" (*adelphos*), antecedendo "de condição humilde" (*tapeinos*) no v. 9, é considerado de forma mais natural como estando a reger o "rico" (*plousios*) também no v. 10.

Assim, em vez de considerar os vv. 10b-11 como uma explicação da insignificância, podemos entendê-los como uma razão pela qual o cristão rico pode se gloriar na insignificância: a natureza transitória deste mundo apresenta a confiança nas riquezas como uma base na qual não se pode confiar. Isaías 40.6-8, claramente aludido por Tiago nos vv. 10b-11, justifica esta afirmação: "toda a carne" desvanece, em contraste com a palavra de Deus que permanece para sempre (veja também o uso deste texto em 1 Pe 1.23-25). O Salmo 49.16-17 contém uma advertência semelhante acerca das riquezas: "Não temas, quando alguém se enriquecer, quando avultar a glória de sua casa; pois, em morrendo, nada levará consigo, a sua glória não o acompanhará". Tiago baseia-se nesta tradição bíblica para lembrar o cristão rico de que as riquezas não duram e que ele deve estar constantemente atento para não colocar muita ênfase naquilo que não pode "carregar" consigo para o outro mundo.

Então, o que é a *insignificância* na qual o cristão rico deve se gloriar? Podemos sugerir duas idéias relacionadas a isto. Primeira, o cristão rico deve se lembrar de que por mais "exaltado" que ele seja aos olhos deste mundo, seu *status* diante de Deus é diferente. Ele precisa, de forma consciente, manter esta perspectiva em sua verdadeira posição espiritual, a fim de experimentar as bênçãos da boa vontade de Deus. Tiago também pode estar pensando nas palavras de Jesus, às quais ele se refere em 4.10: "... quem a si mesmo se humilhar será exaltado" (Mt 23.12). Uma segunda idéia afim é a de que *insignificância* (ARC, "abatimento", e BJ, "humilhação", traduzem melhor a idéia) pode sugerir a identificação pessoal do crente com Jesus, que "a si mesmo se humilhou" (Fp 2.8), sendo considerado de nenhum valor pelo mundo.

---

1. Dibelius, p. 85.

Então, Tiago exorta o pobre e o rico a se lembrarem de que a única base em que devem colocar sua confiança é a identificação que têm com Jesus Cristo. O crente pobre, desvalorizado e desconsiderado pelo mundo, deve se alegrar em seu relacionamento com o Senhor Jesus, que foi exaltado à mais elevada posição no universo. O crente rico, abastado e tendo segurança em seus bens, com grande *status* aos olhos do mundo, deve se lembrar de que a única segurança permanente procede de seu relacionamento com o "homem de dores", "desprezado, e o mais rejeitado entre os homens". Em outras palavras, os dois cristãos precisam olhar para suas vidas a partir de uma perspectiva celestial, não terrena.

11. Este versículo continua a alusão a Isaías 40.6-7, descrevendo com maiores detalhes o "desvanecer" mencionado no v. 10. A ARA traduz os quatro verbos principais da primeira parte do versículo usando o tempo presente, refletindo provavelmente a força gnômica, "costumeira", dos tempos aoristos do grego. Entretanto, o tempo pode sugerir também uma natureza repentina da ação.[1] A figura de uma flor murchando deve ter sido familiar aos leitores do Oriente Médio, os quais, anualmente, viam as primeiras flores primaveris secarem de repente debaixo do calor impiedoso do sol. A palavra traduzida como *ardente calor* (*kausōn*) deve provavelmente ser traduzida como "ardente vento"; a palavra aparece várias vezes na Septuaginta, referindo-se ao "vento oriental", o vento quente do deserto, e é freqüentemente usada em figuras de julgamento; *cf.* Oséias 13.15: "Ainda que ele [Efraim] viceja entre os irmãos, virá o vento leste, vento do Senhor, subindo do deserto, e secará a sua nascente, e estancará a sua fonte: ele saqueará o tesouro de todas as cousas preciosas".

O motivo da comparação botânica é explicitamente resumido no v. 11b: assim como a flor, que aparentemente floresce num dia e morre no outro, *também se murchará o rico em seus caminhos*. Aqui, o verbo *murchar* (BJ, perecer; gr. *marainō*) refere-se claramente à morte. *Caminhos* não é a melhor tradução da palavra *poreia.* Embora possa significar simplesmente "caminho", no sentido de "caminho da vida", quase sempre ela tem um sentido mais específico, uma "jornada". Neste contexto, e à luz

1. Moule, p. 12; Adamson, p. 63.

de Tiago 4.13, a palavra provavelmente significa a viagem de negócios em busca de lucro, no meio da qual o cristão rico é repentinamente "ceifado".[1]

As provações e as tentações (1.12-18)

12. Depois das exortações meio parentéticas sobre sabedoria e oração (vv. 5-8), pobreza e riqueza (vv. 9-[1] no v. 12, ao tema das provações (vv. 2-4). A relação deste versículo com o primeiro parágrafo torna-se óbvia, por causa das semelhanças verbais entre eles. A palavra "provação" ocorre nos dois lugares; "provação" no v. 12 relembra a "prova" (ARC) do v. 3 (as duas palavras procedem da raiz *dokim-*); e o termo "suporta" no v. 12 é simplesmente a forma verbal da palavra traduzida como "perseverança" nos vv. 3 e 4. Enquanto o primeiro texto apresenta "perseverança" como resultado da prova, o v. 12 pronuncia uma bênção sobre aqueles que suportam a provação. Assim, o que Tiago está afirmando é que o cristão precisa praticar a "perseverança", a fim de alcançar um caráter firme, perseverante. Assim como o atleta "suporta" a pressão do esforço físico, a fim de obter um nível mais alto de resistência física, também o cristão deve suportar as provações da vida, para que obtenha uma resistência espiritual que leve à perfeição.

Há uma recompensa prometida ao cristão que alcança êxito na prova: *a coroa da vida*. A palavra coroa (*stephanos*) refere-se, algumas vezes, a uma coroa real, mas é usada com maior freqüência em relação a uma coroa de louros conferida ao atleta vitorioso (veja 1 Co 9.25) e, de modo figurado, simboliza glória e honra. Este último significado é o que melhor se encaixa aqui. A *coroa* é o emblema do sucesso espiritual, dada pelo Rei do universo àqueles que "guardam a fé" no meio de sofrimentos e tentações. O termo *vida* deve ser encarado como identificação da recompensa — "a recompensa que é vida". É claro que esta *vida* não é de ordem física, mas uma vida eterna, o gozo da presença de Deus para toda a eternidade. Apocalipse 2.10, uma palavra de Jesus dirigida a cristãos que estavam sofrendo, é um correspondente íntimo do pensamento aqui: "Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida". Mesmo quando suportar a provação significa a morte, a *vida* é a recompensa para aqueles que amam a Deus. Este amor a Deus é demonstrado e aperfeiçoado em nossa

1. A tradução da BJ é, no mínimo, sugestiva: *Eis como acabará por perecer o rico no meio dos seus negócios!* (Nota do tradutor).

disposição de sofrer pela causa de Cristo.

Existem algumas pessoas que reagem de forma contrária à idéia de uma "recompensa" para um viver cristão fiel. E, na verdade, um serviço prestado a Deus motivado por um desejo calculista de se obter uma recompensa é a própria antítese da espiritualidade cristã. Mas, de modo coerente, o Novo Testamento convida o cristão a contemplar a herança que o aguarda. A contemplação desta herança pode ser uma fonte maravilhosa de força e sustento espiritual, quando percebemos que "os sofrimentos do tempo presente não são para comparar com a glória por vir a ser revelada em nós" (Rm 8.18). Se fixar seu olhar naquela herança, o crente será capaz de encontrar sustento e força na provação, reconhecendo que o sofrimento atual não é longo. Esta herança não pode ser conquistada e é inatingível para aqueles que não servem a Deus com um coração de amor e devoção. Além disso, conforme diz Mitton, de forma bastante adequada: "As recompensas são de um tipo que somente um cristão verdadeiro poderia apreciá-las".[1]

13. As várias dificuldades e aflições enfrentadas pelos cristãos no mundo podem produzir perfeição espiritual (v. 4) e levá-los à recompensa de Deus (v. 12), caso perseverem na fé. Contudo, elas podem causar um efeito nocivo se forem encaradas com a atitude errada. Tiago declara que uma dessas atitudes é a de culpar a Deus pelo fascínio do pecado que acompanha as provações. O Antigo Testamento deixa claro que Deus testa seu povo, no sentido de colocá-lo em situações em que sua disposição de lhe obedecer é testada. Deus colocou "Abraão à prova" quando lhe ordenou que sacrificasse seu filho Isaque (Gn 22.1); ele testou Israel, deixando-o cercado de nações pagãs (Jz 2.22); e testou o rei Ezequias, deixando-o fazer o que quisesse em sua recepção aos embaixadores da Babilônia (2 Cr 32.31; *cf.* 2 Rs 20.12-19). Mas, apesar de Deus testar ou provar seus servos, a fim de fortalecer-lhes a fé, ele nunca tenta induzir ao pecado e destruir a fé. Desse modo, apesar do fato de a mesma raiz grega (*peira-*) ser usada em relação a provações externas e também em correspondência a tentações internas, é vital que sejam diferenciadas. Provavelmente no v. 13 Tiago faça a transição de uma para outra: "Quando alguém for tentado nesses momentos de aflições, não diga: 'Esta tentação

1. Mitton, p. 44.

vem de Deus'" (BLH). A tendência de culpar a Deus pela tentação e, conseqüentemente, de se desculpar da queda diante dela, era um problema comum para um povo que enfatizava a soberania de Deus – se a tentação vem de Deus, como se pode resistir a ela? Cento e cinqüenta anos antes de Tiago, Jesus, o filho de Siraque, protestou contra esta tendência: "Não digas: 'De Deus procede o meu pecado'; porque ele não faz aquilo que detesta. Nem digas: 'Ele me deu o impulso'; porque ele não tem necessidade de gente tratante" (Eclesiástico 15.11-12).

A última parte do v. 13 apresenta duas razões afins pelas quais não se deve culpar a Deus pela tentação. A primeira relaciona-se com o caráter de Deus: ele *não pode ser tentado pelo mal.* Esta tradução, refletida na maioria das versões bíblicas, entende a rara palavra *apeirastos* como um adjetivo verbal passivo significando "incapaz de ser tentado". Mas devem ser mencionadas duas outras possibilidades. Hort comparou esta palavra com a semelhante e mais freqüente *apeiratos*, que significa "não experimentado". Esta interpretação é refletida numa versão em inglês (NEB): "Deus não é tocado pelo mal". Por outro lado, Davids defende o significado "não deve ser testado". Ele afirma que esta tradução faz mais sentido do que a interpretação tradicional – pois como a impossibilidade de Deus ser tentado pode ser um argumento contra o pensamento de que Deus tenta a outros? – e se encaixa bem com as condenações contra Israel no Antigo Testamento, pelo fato de o povo colocar Deus à prova no deserto.[1] Nenhuma das sugestões é melhor do que a interpretação tradicional. A alternativa de Hort ignora o provável jogo de palavras em *peirazō* (Deus não "tenta" porque não pode ser "tentado"). Davids tem razão quando questiona a lógica envolvida na linha tradicional, mas sua própria interpretação confere a *apeiratos* um significado que dificilmente pode ser certificado.[2] Mas, se adotarmos a tradução da ARA, como a oração poderia contribuir ao argumento de Tiago? Presume-se que ela deva ser vista como uma observação preliminar ao ponto principal: *e ele mesmo a ninguém tenta.* "Deve-se entender que esta tentação não é um

---

1. Davids, pp. 82-83 e, quanto a um estudo mais profundo, "The Meaning of APEIRASTOS em Tiago 1.13", *NTS* 24, 1977-1978, pç 386-392.
2. Davids afirma que *apeiratos* significa "não deve ser tentado" em livros apócrifos do Novo Testamento, tais como *Atos de João* 57 e *Pseudo-Inácio* 11, mas a definição "incapaz de ser tentado" é preferível nos dois. Além disso, sua linha de pensamento tem dificuldades em explicar *estin* ("ser") e precisa atribuir uma força incomum ao genitivo *kakōn*.

impulso em direção ao pecado, e, uma vez que Deus não é susceptível a desejar o mal, ele não pode ser visto como desejando que este venha sobre o homem" (Laws).

14. A pessoa que enfrenta adversidades não deve tentar se desculpar pelo fracasso em resistir à tentação, atribuindo-a a Deus. Se ela deseja culpar alguém, tem só a si para considerar – a tentação vem de *sua própria cobiça. Cobiça* (BJ e ARC, "concupiscência"; gr. *epithymia*) nem sempre tem um sentido negativo (*cf.* Lc 22.15; Fp 1.23), mas aqui, como quase sempre no Novo Testamento, ela se refere à cobiça carnal, egoísta e ilícita. Apesar de muitas vezes a palavra descrever especificamente paixões sexuais, o uso da forma singular aqui sugere um conceito mais amplo. Assim como os rabinos, que falavam de um "impulso maligno" (*yeser hara*) que habita em cada pessoa, Tiago parece pensar na tendência inata do homem em direção ao pecado. A tentação brota deste "impulso maligno", quando este *atrai* e *seduz* o homem. O primeiro verbo (*exelkō*) tem o sentido de alguma coisa que arrasta pela força, enquanto o outro (*deleazō*) sugere a atração exercida por uma isca. Os dois termos eram usados num sentido metafórico para descrever a força atrativa do prazer ou de professores convincentes.[1] Mas, provavelmente, ainda está presente a figura da pesca, com a qual as palavras estavam originalmente associadas: a "cobiça" é como um anzol com sua isca, que primeiro atrai sua presa e depois a arrasta. Se a atração superficial da "cobiça" não sofrer uma brava resistência, a pessoa poderá acabar "fisgada", incapaz de fugir de seu engodo todo-poderoso. A omissão que Tiago faz de Satanás como uma fonte de tentações não significa que ele ignore o principal "tentador" (*cf.* 4.7). O seu propósito aqui é acentuar a responsabilidade individual pelo pecado. E, segundo destaca Bengel: "Até mesmo as sugestões do demônio não representam perigo, antes que elas se tornem "nossas".[2]

---

1. Em 2 Pe 2.14, 18, *deleazō* é usado em relação aos "engodos" de falsos mestres. Ao lado de Hort (pp. 25-26), podemos supor que *exelkō* é usado aqui de modo equivalente à sua forma não-composta *helkō* ("arrastar"). Este último tem um sentido figurado mais verificável. Filo usa *deleazō* e *helkō* numa mesma passagem que lembra Tiago 1.14: "Não existe coisa que não se submeta ao fascínio [*deleasthēn*] do prazer, e que não seja apanhada [*helkō*] e arrastada no emaranhado de suas redes..." (*Sobre a Administração*, 103).
2. J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament*, 5 (T. & T. Clark, 1860), p. 7.

15. Em si mesma, a "concupiscência" (ARC) não é pecado. Apenas quando uma pessoa, por um ato de vontade, cede à sua atração é que o pecado surge. Tiago descreve de modo vivo esta seqüência, usando figuras do nascimento e do amadurecimento. A *concupiscência* é retratada como a mãe (*epithymia* é feminino) que *dá à luz o pecado*, seu filho. E este filho, *atingindo a maturidade* (BJ), gera a morte. A figura da "cobiça" como uma mulher sedutora que engana o crente, levando-o a uma união adúltera que ocasiona a morte, vem do papel desempenhado pela "mulher adúltera" em Provérbios 5-9. Esta pessoa, que leva seus convidados às profundezas do Sheol (Pv 9.18), é contrastada com a sabedoria, que confere vida àqueles que a abraçam (Pv 8.35). Uma vez que Tiago menciona a sabedoria no v. 5, pode ser que ele tenha em mente esta figura do Antigo Testamento, quando faz uma comparação entre a vida recebida por aqueles que perseveram nas provações (v. 12) e a morte que é outorgada aos que dão asas à "cobiça" (v. 15). Estas são as sérias conseqüências envolvidas na luta do cristão contra as provações.

16. Este versículo atua como uma transição entre os vv. 12-15 e 17-18. Atribuir a Deus o intento maligno de tentar as pessoas é um assunto sério. Tiago quer ter certeza de que seus leitores não se "enganarão" nesta questão. Longe de atrair para o pecado, Deus é a fonte de todas as boas dádivas (v. 17), dentre as quais a maior é o novo nascimento (v. 18).

17. Está claro o sentido geral deste verso: Deus, cujo caráter benevolente é imutável, é a fonte de tudo quanto é bom. Entretanto, muitos detalhes são obscuros. Primeiro, existe a questão sobre o motivo de Tiago ter mencionado tanto *boa dádiva* como *dom perfeito*. Tasker afirma que devemos entender "boa" como um adjetivo predicativo que introduz o contraste entre os dois termos: Toda dádiva é *boa*, mas todo dom *perfeito* vem de Deus. Mas, se este fosse o significado, deveríamos esperar uma conjunção adversativa, "mas" (*alla* ou *de*), entre os dois termos. Provavelmente não deve ser vista nenhuma diferença de

significado entre estas duas frases; Tiago pode repeti-las visando um efeito estilístico ou pode estar citando uma fonte desconhecida.[1]

A segunda dificuldade encontra-se na pontuação do versículo. A ARA, junto com muitas outras versões, coloca uma vírgula depois de "lá do alto", tornando a frase participial "descendo..." uma descrição adicional e independente. Uma certa versão em inglês (NEB) junta "lá do alto" e "descendo": "Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm lá do alto..." É provável que seja melhor a tradução da ARA, porque a outra deixa a frase preposicional ("do Pai das luzes") desajeitadamente pendente.

A descrição de Deus como o *Pai das luzes* é única nas Escrituras. É quase certo que *luzes* deve ser entendido como os corpos celestes, provavelmente incluindo o sol, a lua e as estrelas (veja Sl 136.7-9; Jr 31.35 [LXX 38.36]). A Bíblia sempre faz menção do firmamento dos céus como evidência da obra criadora de Deus e de seu contínuo exercício de poder (veja principalmente Jó 38.4-15, 19-21, 31-33; Sl 136.4-9; Is 40.22, 26; e, na literatura judaica, Eclesiástico 43.1-12). A descrição de Deus como *Pai* também pode ser uma alusão à obra criadora (*cf.* Jó 38.28). Assim, a intenção de Tiago é nos lembrar do poder benevolente de Deus demonstrado em sua "boa" criação (*cf.* Gn 1).

Figuras extraídas dos corpos celestes são levadas adiante, até a última frase do versículo. Aqui, o texto grego é incerto. A maioria dos manuscritos apresenta dois substantivos no nominativo, *variação* (*parallagē*) e *sombra* (*aposkiasma*), separados por um *ou* (*ē*) com um substantivo no genitivo, *mudança* (*tropēs*), ligado a *sombra*. Se esta redação for adotada, devemos presumir que o genitivo *tropēs* deve ser analisado como de origem ou subjetivo. Mas vários e importantes manuscritos antigos fazem de *sombra* um genitivo (*aposkiasmatos*). Se aceitarmos esta alternativa, a palavra *ē* deve provavelmente receber uma aspiração áspera, tornando-se um pronome relativo ligado a *parallagē*. A frase, então, seria traduzida assim: "...variação que pertence à mudança da sombra".[2] Nenhuma das redações faz um sentido excepcional, mas a

1. Uma razão que leva a pensar que Tiago poderia estar fazendo uma citação é que as oito primeiras palavras gregas do versículo formam um hexâmetro quase perfeito – de natureza única, mesmo no estilo claramente literário de Tiago (veja Mayor, p. 57; Ropes, p. 159; Dibelius, p. 99; Davids, p. 86).
2. Esta tradução é feita por Ropes, que decide em favor desta redação (p. 162).

primeira, tendo largo apoio, provavelmente deva ser aceita. O fato de que duas palavras usadas nesta frase (*tropē* e *parallagē*) são freqüentemente utilizadas com um sentido astronômico, ao lado da referência às "luzes" na frase anterior, torna provável que esteja em mente algum tipo de fenômeno astronômico. *Variação* sugere naturalmente os movimentos periódicos dos corpos celestes, mas não está claro se "sombra de mudança" se refere às fases da lua, à sombra projetada por um eclipse ou à constante alternância de noites e dias. Mas a linguagem de Tiago não é exclusivamente técnica, e podemos suspeitar que seu objetivo não vai além de uma referência geral às constantes mudanças observadas na criação. A mutabilidade da criação era freqüentemente utilizada para enfatizar, por comparação, a natureza imutável de Deus, o Criador (*cf.* Filo, *Interpretação Alegórica*, 2.33: "Todas as coisas criadas precisam necessariamente sofrer mudanças, pois isto faz parte de suas características, assim como a imutabilidade é a característica de Deus").

18. Como um proeminente exemplo das boas dádivas divinas, Tiago menciona o fato de que Deus *nos gerou pela palavra da verdade*. Isto ele fez a partir de sua "determinação espontânea e gratuita" (*boulētheis*).[1] Mas que "nascimento" é este? O nascimento da humanidade, através da soberana ordem da palavra de Deus? O nascimento de Israel, seu povo (*cf.* Dt 32.18)? Ou o nascimento de cristãos, por meio da palavra do evangelho? A favor da primeira alternativa estão as claras referências à criação no v. 17, o uso que Filo dá ao verbo "gerar" (*apokyeō*) em relação à criação e o argumento de que *criaturas* (*ktismata*) provavelmente se refere à criação não-humana.[2] A segunda opção pode lançar mão das referências a Israel no Antigo Testamento como as *primícias* de Deus. Contudo, existem considerações decisivas que favorecem a terceira interpretação. Primeira, primícias (*aparchē*) é uma designação habitual dos cristãos no Novo Testamento (veja principalmente 2 Ts 2.13; Ap 14.4). E a idéia dos cristãos como as *primícias* de uma criação redimida encontra seu correspondente em Romanos 8.19-23. Segunda, o verbo "gerar", no v. 18, forma um claro contraste com o v. 15 (existem apenas estas duas ocorrências no Novo Testamento em grego). Isto favorece uma referência

---

1. Cantinat, p. 95.
2. Hort, p. 32; L. E. Elliott-Binns, "James I.18: Creation or Redemption?", *NTS* 3, 1956-1957, pp. 148-161; Laws, pp. 75-78 (com incertezas).

à vida *espiritual* em comparação com a morte espiritual no v. 15. A terceira e mais decisiva razão é a enorme possibilidade de *palavra da verdade* se referir ao evangelho. Esta frase tem este significado em quatro outras ocorrências no Novo Testamento (2 Co 6.7; Ef 1.13; Cl 1.5; 2 Tm 2.15) e, em Tiago, está ligada à frase "a qual é poderosa para salvar as vossas almas", do v. 21.

Desta forma, assumimos a posição de que Tiago apela ao "novo nascimento" espiritual dos cristãos como uma ilustração particularmente notável das boas coisas que Deus concede. Este novo nascimento é motivado pela soberana determinação de Deus, cujo *querer*, ao contrário de sua criação, é invariável. O instrumento através do qual Deus realiza este nascimento espiritual é o evangelho, a *palavra da verdade*. E o propósito deste nascimento é que os cristãos permaneçam como o "sinal" (*primícias*) do universal plano redentor de Deus — "boas dádivas" que ele ainda tem a conceder.

III. O VERDADEIRO CRISTIANISMO CONTEMPLADO EM SUAS OBRAS (1.19-2.26)

A primeira parte principal (1.2-18) tem uma vaga coerência centralizada no tema das provações/tentações. A divisão que vai de 1.19-2.26 concentra-se mais de perto na ordem expressa em 1.22: *Tornai-vos, pois, praticantes da palavra.* Esta ordem é a peça central de 1.21-27 e revela a "prática" como um elemento indispensável ao verdadeiro cristianismo. Os vv. 2.1-13 apresentam o amor pelos irmãos mais pobres como um exemplo específico no qual se manifesta a obediência. Em seguida, em 2.14-26, examina-se o relacionamento entre esta obediência e a fé. Quatro expressões são particularmente características desta divisão: "palavra" (*logos*), destacando-se principalmente em 1.21-27; "lei" (*nomos*), mencionada em 1.25 e enfatizada em 2.8-13; e "obras" (*erga*) e "fé" (*pistis*), que dão força ao argumento em toda parte que vai de 2.14-26.

a. Uma exortação quanto ao falar e à ira (1.19-20)

19. A breve admoestação de Tiago para que se evitem as palavras precipitadas e a ira descontrolada é apresentada em sua conhecida forma de tratamento: *meus amados irmãos.* Geralmente nesta carta esta forma de tratamento sinaliza a transição para um novo tópico. Entretanto, afirma-se que, neste caso, pode ser estabelecida uma íntima relação entre

estas exortações e o contexto. De modo específico, uma vez que referências à "palavra" aparecem antes (v. 18) e depois (v. 21) destas exortações, tem sido afirmado que Tiago está estimulando seus leitores a estarem prontos a ouvir a Palavra de Deus, sendo tardios em se tornarem mestres dela. Se esta era a intenção de Tiago, é peculiar o fato de que ele não especifica a "palavra" como objeto dos verbos *ouvir* e *falar*. Além disso, a proibição da ira precipitada não se encaixa bem com esta idéia. Desta forma, temos aqui, provavelmente, um outro caso em que Tiago, de modo repentino, muda para um novo tópico.[1]

A BLH considera a palavra inicial do versículo um imperativo: "Lembrem-se disto". Entretanto, pela forma, a palavra também pode estar no indicativo; *cf.* BJ: "Isso podeis saber com certeza". A preferência de Tiago pelo imperativo, em especial quando se dirige a seus leitores, favorece este modo aqui. A importância de a pessoa controlar sua língua é um tema popular na literatura de sabedoria (*cf.* Pv 10.19; 15.1; 17.27-28; Eclesiástico 5.9-6.1). É significativo o fato de que o descontrole no falar está muitas vezes ligado com a ira sem limites. Segundo Provérbios 17.27, "quem retém as palavras possui o conhecimento, e o sereno de espírito é homem de inteligência". Com enorme freqüência é a ira descontrolada diante de uma pessoa que nos leva a falar rápido demais e a dizer mais do que devemos. Apesar de Tiago não proibir toda e qualquer ira (há lugar para a "justa indignação"), ele proíbe o temperamento irrefletido e descontrolado que muitas vezes produz palavras àsperas, nocivas e irrecuperáveis (*cf.* também Ec 7.9). Em 3.1-12, ele terá muito mais a dizer sobre este assunto.

20. A proibição de uma ira sem limites é baseada no fato de que a ira *não produz a justiça de Deus*. Há uma considerável dificuldade aqui em identificar corretamente *a justiça de Deus*. Três possibilidades principais devem ser analisadas. Primeira, a frase pode se referir ao "*status* de justiça que Deus nos confere" (considerando o genitivo *theou* como subjetivo). O significado de justiça é bastante verificável nas cartas de Paulo (*cf.* Fp 3.9), e Tiago parece usar "justiça" e o verbo cognato "justificar" com este

---

1. Um elo contextual diferente é proposto por C. B. Amphoux ("Une relecture du chapître I de l'Epître Jacques", *Biblica* 59, 1978, pp. 554-561), que afirma que "tardio para falar" se relaciona com o ato de não se acusar a Deus pela responsabilidade da tentação (v. 13). Mas este contexto está muito distante.

sentido geral em 2.14-26. Segunda, a palavra "justiça" pode estar associada ao fato de Tiago advertir seus leitores no sentido de que não pensem que a ira do homem pode, de alguma forma, ser desculpada, visto que se trata de uma ferramenta apenas do julgamento justo de Deus (neste caso, o genitivo *theou* teria possivelmente uma vaga força possessiva). Este significado de "justiça" pode ser verificado na Septuaginta, e a frase "produzir justiça" pode ter este significado em Hebreus 11.33. Uma terceira possibilidade é interpretar "justiça" como a "atividade justa que recebe a aprovação de Deus" (considerando o genitivo *theou* como objetivo). A expressão "fazer" (*poieō*) ou "praticar" (*ergazomai*) justiça tem, coerentemente, este significado no grego bíblico (veja com *ergazomai*, Sl 15.2; At 10.35; Hb 11.33 também pode se encaixar aqui). Esta última consideração parece decisiva, principalmente em vista do fato de que o único uso claro que Tiago faz do termo "justiça", para se referir à posição diante de Deus (a primeira das alternativas acima), aparece numa citação (de Gn 15.6). Com base nesta interpretação, "produzir justiça" seria a antítese de "cometer pecado" (2.9). A ira precipitada, descontrolada, é um pecado porque transgride o padrão de conduta que Deus exige de seu povo. Apesar de ser uma coincidência, é notável o fato de que o único lugar onde "praticar" (*ergazomai*) e "justiça" aparecem juntos na Septuaginta (Sl 15.2) traz um contexto que tem a ver com pecados da língua.

b. "Tornai-vos, pois, praticantes da palavra" (1.21-27)

21. Em geral, este versículo é considerado juntamente com os vv. 19-20. Mas, apesar de haver uma ligação óbvia com o que vem antes dele, por causa da conjunção *Portanto*, ele tem uma relação mais íntima com os versículos seguintes, através do tópico da *palavra*. Além disso, o *Portanto* (*dio*) pode atuar como um elo entre a discussão nos vv. 21ss. e o v. 18, em vez de fazer uma ligação com os vv. 19-20. Isto pode ser sugerido a partir do fato de que 1 Pedro 1.23-2.2 demonstra um padrão notavelmente semelhante a Tiago 1.18, 21: o novo nascimento através da palavra de Deus é seguido pela ordem (introduzida com *dio*) para que nos despojemos do comportamento maligno e abracemos a Palavra de Deus.[1] É improvável

1. Esta opinião pressupõe que *to logikon adolon gala*, em 1 Pe 2.2, se refere à Palavra de Deus.

que Pedro tenha se baseado em Tiago ou vice-versa. Mas é possível que os dois autores estejam utilizando uma ordem sermônica comum no cristianismo primitivo, na qual um lembrete do nascimento espiritual concedido graciosamente pelo Senhor a seu povo, através da Palavra de Deus, era seguido por exortações para que eles evitassem o tipo de comportamento associado com a vida antiga e começassem a viver pelo padrão da Palavra de Deus que os havia salvado.

O uso que Tiago faz da expressão *despojando-vos* (*apotithemai*) também apóia a idéia de que ele estava empregando uma tradição comum. Este verbo, geralmente usado em relação ao ato de tirar as vestes (*cf.* At 7.58), é amplamente aplicado no Novo Testamento em referência ao "despir-se" dos padrões de comportamentos antigos e pré-cristãos (*cf.* Rm 13.12; Ef 4.22, 25; Cl 3.8; Hb 12.1; 1 Pe 2.1). Aquilo de que devemos nos despojar é *toda impureza e acúmulo de maldade*. A palavra *impureza* (ARC "imundícia"; gr. *rhyparia*) aparece somente aqui no grego bíblico, mas seu adjetivo, "sujo", é usado em 2.2 (BJ) para descrever as roupas de um homem pobre, e em Zacarias 3.3-4, referindo-se às vestes que o sumo-sacerdote Josué tem de tirar, antes de receber os "finos trajes" das mãos do anjo do Senhor. Assim, esta palavra mantém a figura das vestes sugerida por "despojar". *Acúmulo de maldade* é a tradução de uma palavra (*perisseia*) que significa "excesso" ou "abundância". Tasker afirma que ela possui aqui o mesmo significado da palavra *perisseuma*, tendo o sentido de "o restante da maldade". Mas em Romanos 5.17 e 2 Coríntios 8.2, a palavra parece significar apenas "abundância", e então é preferível pensar que a palavra é acrescentada para acentuar a variedade e o predomínio do pecado contra o qual os cristãos devem lutar.

O "despojar-se" da impureza deve ser acompanhado pelo "recebimento" de alguma outra coisa: *a palavra em vós implantada*. Hort afirma que a palavra traduzida como "implantada" (*emphytos*) significa "inata" (como em Sabedoria 12.10, a única outra ocorrência da palavra no grego "bíblico") e que Tiago estava se referindo à capacidade natural, "inata", que o homem tem de receber a revelação de Deus — "a capacidade original envolvida na Criação à imagem de Deus, que torna possível ao homem apreender a revelação". Mas este conceito, além de ter um apoio bíblico duvidoso, é muito geral para o contexto, onde "palavra" é descrita como possuindo poder para salvar (v. 21) e gerar de novo (v. 18). Então, ao contrário, estas referências indicam claramente que a "palavra implantada" deve ser um retrato da Palavra de Deus proclamada e não uma qualidade inata no homem.

Neste caso, *emphytos* poderia se referir a alguma coisa que *se tornou* implantada.[1] Este notável conceito da Palavra pode estar baseado na famosa profecia da "nova aliança" em Jeremias, onde Deus promete: "Na mente lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhas inscreverei" (Jr 31.33; e *cf.* também a referência à "lei da liberdade" em 1.25 e a parte na Introdução sobre "A lei", pp. 48-49). O que Tiago afirma, ao descrever a Palavra deste modo, é que o cristão não deve pensar que está tudo terminado depois que a Palavra de Deus o salva. A Palavra torna-se uma parte permanente, inseparável do cristão, uma presença dominadora e orientadora dentro dele. Assim, a ordem para que "acolham" *a palavra em vós implantada* não é no sentido de que se convertam (este é o significado de "receber a palavra" em outro lugar do Novo Testamento), mas de que aceitem seus preceitos como obrigatórios, procurando viver por eles. Os cristãos que verdadeiramente foram "gerados" (v. 18) demonstram que a Palavra os transformou, quando eles humildemente a aceitaram como autoridade e diretriz para a vida. Ou, usando a figura utilizada pelo Senhor para explicar o mesmo assunto: o crente deve preparar uma "boa terra" em seu coração, a fim de que a "semente" da Palavra ali plantada possa produzir muito fruto (*cf.* Mc 4.3-20). Tiago fala do ato de "salvar as vossas almas" como sendo este fruto. Em concordância com o uso feito no Antigo Testamento, "alma" aqui significa simplesmente "pessoa", e a salvação é considerada em aspectos futuros: "acolher a palavra" conduz ao livramento no dia do julgamento.

22. A fim de que ninguém faça uma concepção errada acerca do que significa "acolher a palavra", Tiago dá uma explicação detalhada nos vv. 22-27. Desta forma, somos levados diretamente ao centro da preocupação pastoral de Tiago. Por mais importante que seja a aceitação mental da Palavra, ela não terá sido verdadeiramente recebida, a menos que seja colocada em prática. É claro que é importante e necessário "ouvir" a Palavra – estaríamos incorrendo num erro fatal, se pensássemos que Tiago se coloca contra o ato de ouvir a Palavra. Tiago faz uma franca oposição ao ouvir que não conduz à prática. Através desta ênfase, ele se alinha com uma crença judaica amplamente divulgada em seus dias. "A coisa principal não é a exposição [da lei], mas a [sua] prática", afirmou um

---

1. Quanto a este significado de *emphytos*, veja Heródoto 9.94, Epístola de Barnabé 1.2; 9.9 (onde a referência é ao evangelho) e a nota em Adamson, pp. 98-100.

rabino do segundo século (Simeão b. Gamaliel na Mishna, *Abot.* 1.17). Paulo reflete esta ênfase judaica, ao escrever: "Porque os simples ouvidores da lei não são justos diante de Deus, mas os que praticam a lei hão de ser justificados" (Rm 2.13). E, novamente, a preocupação de Tiago está firmemente alinhada com o ensino de Jesus: "Antes bem-aventurados são os que ouvem a palavra de Deus e a guardam!" (Lc 11.28). A pregação de Jesus está cheia da dominante e admirável maravilha da graça soberana de Deus atingindo o homem pecador com o evangelho. Mas de igual importância é a convocação que Jesus faz à obediência – uma obediência que é a resposta humana necessária diante da graça de Deus. Os dois fatores, a graciosa iniciativa de Deus e a resposta em gratidão do homem, são partes integrantes do evangelho. A Palavra, pela qual somos gerados para uma nova vida (v. 18), e que foi implantada em nós (v. 21), é uma Palavra que precisa ser colocada em prática.

Aqueles que deixam de *praticar* a palavra, que são *somente ouvintes*, são culpados de uma auto-ilusão perigosa e potencialmente fatal. Se o evangelho, por natureza, contém o poder que salva e a convocação à obediência, aquele que olha para apenas um destes elementos não o abraçou verdadeiramente. É por isso que Tiago pode dizer que aqueles que são *somente ouvintes* da palavra estão *enganando* a si mesmos. Estas pessoas pensam que têm um relacionamento com Deus, pelo fato de irem à igreja assiduamente, participarem de estudos bíblicos ou lerem a Bíblia. Mas, se aquilo que eles ouvem não for acompanhado pela obediência, sua verdadeira situação diante de Deus será bastante diferente. Calvino diz que a "obediência é a mãe do verdadeiro conhecimento de Deus".

23-25. Por meio de uma alegoria, Tiago desenvolve o contraste entre a pessoa que apenas ouve a palavra e aquela que a ouve e lhe presta obediência. Aquele que "apenas ouve" é comparado com alguém que contempla *num espelho o seu rosto natural*, mas que se esquece rapidamente daquilo que viu. O praticante da palavra, por outro lado, olha para a *lei perfeita, lei da liberdade* e *persevera*; ele é um *operoso praticante*. Qual o objetivo desta comparação? Alguns afirmam que Tiago estabelece um contraste na maneira de olhar: aquele que é "somente ouvinte" olha para a *lei da liberdade* rapidamente e sem atenção, enquanto o praticante a considera com cuidado. Esta interpretação pressupõe que o *espelho*, no v. 23, é comparável à *lei perfeita*, no v. 25. Todavia, apesar de o espelho ter sido usado várias vezes com este tipo de significado figurado na religião e filosofia antigas, não parece que Tiago tenha a intenção de fazer qualquer

alusão desta espécie. Mais importante ainda é o fato de não haver qualquer justificativa para se atribuir ao verbo *katanoeō* (*contempla*), nos vv. 23-24, a conotação de um olhar rápido e superficial. De fato, o verbo geralmente tem o sentido de uma contemplação séria e atenciosa (como em Lc 12.27, onde Jesus nos convida a "observar os lírios"). Reconhecendo isto, Laws sugere que se inverta a comparação. Ela pensa que Tiago pode estar fazendo um contraste entre a impressão passageira deixada até mesmo por um olhar cuidadoso ao espelho e o efeito permanente de uma contemplação momentânea na "lei perfeita". Entretanto, embora *considera* (*parakyptō*), no v. 25, possa se referir a um rápido olhar, o termo sempre reflete o significado de sua raiz (*para*, "ao lado de", e *kyptō*, "curvar") e sugere o esforço físico empregado por alguém que se curva para olhar alguma coisa com bastante atenção (veja 1 Pe 1.12). Assim, não parece que Tiago tenha a intenção de fazer qualquer contraste importante alterando os verbos. Teremos de olhar para outra alternativa, a fim de compreendermos o significado pretendido por Tiago.

Uma ênfase óbvia no texto é o contraste entre "esquecer", no v. 24, e "perseverar", no v. 25. Esta ênfase reaparece no final do v. 25, onde o *ouvinte negligente* é comparado com o *operoso praticante*. Tal reforço sugere que Tiago pode estar usando a contemplação ao espelho para ilustrar o efeito superficial e temporário que a Palavra tem sobre aqueles que a ouvem sem praticá-la. O benefício que recebem da Palavra não dura mais do que o recebido do espelho, quando olham para o rosto enquanto penteiam os cabelos. Por outro lado, o praticante da palavra *persevera* (*parameinas*), o que sugere que ele continua a *praticar* a palavra ou a contemplá-la (ARC). De qualquer forma, o praticante da Palavra é elogiado por demonstrar em suas ações o impacto contínuo da Palavra sobre sua vida.

Poderemos observar que a "palavra" do v. 22 tornou-se, no v. 25, a *lei perfeita... da liberdade*. Não é fácil discernir o significado do termo "lei" (*nomos*) em Tiago (veja a discussão na parte sobre "A lei", na Introdução, pp. 48-49). Para um judeu como Tiago, *nomos* normalmente significaria a lei mosaica. Esta lei era com freqüência chamada "perfeita" (*cf.* Sl 19.7) e, algumas vezes, era atribuído a ela o poder de conceder a verdadeira liberdade (*cf.* Mishnah, *Abot.* 6.2). Mas o contexto nos força a fazermos uma pausa, antes de aceitarmos a identificação de "lei da liberdade" como a lei do Antigo Testamento. Devido à fluência do texto, a "lei perfeita" do v. 25 deve ser a mesma coisa que "palavra" no v. 22; e a "palavra", por sua vez, é identificada como sendo a "palavra da verdade" que ocasiona o

nascimento espiritual (v. 18) e cuja aceitação conduz à salvação (v. 21). À vista disso, torna-se necessária uma associação íntima entre "a lei perfeita da liberdade" e o evangelho. A influência penetrante do ensino de Jesus sobre a ética de Tiago sugere que esta "lei" pode se referir principalmente às exigências éticas de Jesus. Tiago quer enfatizar a seus ouvintes que as "boas novas" de salvação trazem consigo uma inevitável e perscrutadora exigência de uma obediência completa. O uso da palavra "lei", como descrição do aspecto ético da "Palavra" cristã, é perfeitamente natural para qualquer pessoa que se encontrasse na posição de Tiago (e antecipa de algumas formas a distinção entre "lei/evangelho" na teologia posterior). Esta "lei" inclui mandamentos do Antigo Testamento, como mostra claramente 2.8-11, mas a qualificação de *perfeita* que Tiago confere à Lei sugere que estes mandamentos devem ser vistos sob a luz do cumprimento que Jesus deu à lei veterotestamentária (Mt 5.17). E, embora continue sendo "lei", a convocação à obediência de forma alguma é posta em termos de "isenção", porque, de acordo com a profecia da nova aliança, anunciada por Jeremias, ela foi escrita no coração (*cf.* "implantada" no v. 21). Com a penetrante e radical exigência do evangelho vem a graça capacitadora de Deus. Quando Jesus chamou as pessoas para que "viessem" a ele e "tomassem" seu "jugo", ele prometeu: "... meu jugo é suave e meu fardo é leve" (Mt 11.28-30).

Nota Adicional: "Seu rosto natural" (1.23)

Freqüentemente se afirma que existe um outro ponto de contraste entre os vv. 23-24 e o v. 25. A tradução da ARA, *rosto natural*, representa uma frase difícil no grego: *to prosōpon tēs geneseōs autou*; literalmente, "a face de seu 'gênesis'". Muitos comentaristas não vêem nenhuma importância especial no acréscimo de *tēs geneseōs* à *to prosōpon*. Eles afirmam que *gênesis* pode significar "existência" (Sabedoria de Salomão 7.5, Judite 12.8) e que, por causa disso, a frase se refere apenas ao rosto que o homem realmente vê. Mas *gênesis* geralmente traz consigo um sentido de "nascimento" ou "criação". Observando isto, Hort argumenta que a frase se refere ao rosto com o qual o homem foi criado, no sentido da "representação daquilo para o qual foi criado por Deus". Então, os vv. 23-25 fariam uma comparação entre o homem que vê aquilo que Deus pretendia que ele fosse, mas não se preocupa com isto, e o homem que vê o objetivo de Deus para si, mas que se esforça para atingir este objetivo. Entretanto, é difícil pensar que aquilo que o homem vê num espelho seja

a imagem *invisível* de Deus no homem. Outra possibilidade é de que *gênesis* seja usado, como repetidas vezes ocorre em Filo, em referência àquilo que é criado e transitório, em oposição à esfera divina de eternidade. Assim, Tiago pode estar insinuando um contraste entre o "rosto" ou o caráter que uma pessoa realmente vê – sua pecaminosidade – e o rosto ou caráter ideal que a "lei perfeita" reflete. Esta explicação tem muita coisa a seu favor, mas pode ser demasiadamente tênue. É certo que nada no v. 25 deixa subentendido que o "caráter ideal" é refletido pela lei perfeita. Além disso, estabelecendo um contraste entre as imagens que são vistas, a comparação obviamente pretendida entre "esquecer" e "perseverar" perde muito de seu impacto. Talvez seja melhor a interpretação que não confere uma ênfase especial ao termo *gênesis*. Os vv. 23-24 seriam, assim, interpretados como uma simples ilustração, sem aspectos alegóricos. Aquele que é "somente ouvinte" é comparado apenas em um ponto com a pessoa que se olha rapidamente num espelho: a falta de qualquer efeito duradouro. Em contraste com ela se encontra a pessoa que, por meio de suas ações, mostra ter sido mudada através de seu encontro com a Palavra.

26. Concluindo este importante parágrafo sobre as implicações práticas do verdadeiro cristianismo, Tiago destaca algumas formas específicas pelas quais se deve manifestar a obediência à Palavra. Uma destas formas, com a qual Tiago parece se preocupar bastante, é todo o assunto sobre o controle da *língua*. Ele já aconselhou seus leitores dizendo que todo homem deve ser "pronto para ouvir, tardio para falar" (v. 19). A questão será mais discutida por ele no capítulo 3, e em 4.11-12 ele retorna ao assunto. Tiago afirma que a língua é como um animal selvagem. Se for controlada e dirigida (refreada) de modo apropriado, poderá ser usada para o bem. Mas seus poderes de destruição serão enormes, se for deixada a seu bel-prazer. A pessoa que deixa de controlar sua língua acaba *enganando o próprio coração* na questão da veracidade de sua *religião*. Ele é um mero "ouvinte" da Palavra e, quando falha em colocar em prática aquilo que ouve, mostra que *sua religião é vã*. A palavra *religião* capta bem o sentido do termo grego *thrēskeia* (e o raro adjetivo *thrēskos*). O termo não é especificamente cristão e é usado amplamente na religião grega em referência ao ato de reverenciar e adorar a um deus (ou deuses). Ele sempre aponta para atos externos de adoração. Tiago afirma que o verdadeiro teste de qualquer confissão religiosa não é o ritual externo de adoração, no qual muitos, impensadamente e sem um compromisso sincero, se envolvem. Não, a verdadeira prova de uma religião é a obediência – sem ela,

a religião é *vã*: vazia, inútil e infrutífera.

27. Precisamos ter em mente que Tiago não está tentando aqui resumir tudo o que envolve a verdadeira adoração a Deus. Segundo Calvino, "ele não dá uma definição geral de religião, mas nos lembra de que a religião sem as coisas que ele menciona é nada...".[1] O ritual religioso, se praticado com um coração reverente e num espírito de adoração, não é errado — e a Palavra de Deus não pode ser "praticada" se primeiro não for "ouvida". Mas Tiago está preocupado com uma super-ênfase no "ouvir", em detrimento da "prática". Neste versículo são apresentadas duas outras áreas da vida que devem revelar evidências de nosso "ouvir" reverente da Palavra: preocupação social e pureza moral. O cuidado pelos *órfãos e as viúvas* é uma ordem do Antigo Testamento como uma forma de imitar o cuidado do próprio Deus com estas pessoas — ele é o "pai dos órfãos e defensor das viúvas" (Sl 68.5; PIB). Num texto que apresenta muitas semelhanças com esta passagem de Tiago, Isaías anuncia que Deus não mais irá aceitar a adoração que seu povo lhe oferece (a "religião" deles); eles precisam "se lavar... aprender a fazer o bem; atender à justiça, repreender o opressor; defender o direito do órfão, pleitear a causa das viúvas" (Is 1.10-17). O órfão e a viúva tornam-se tipos daqueles que se encontram desamparados neste mundo. Os cristãos que professam uma *religião pura* irão imitar seu *Pai*, intervindo para ajudar os desamparados. Aqueles que passam necessidade no Terceiro Mundo, nas cidades; aqueles que estão desempregados e sem dinheiro; aqueles que são precariamente representados no governo ou na justiça — estas são as pessoas que deveriam ver abundantes evidências da "religião pura" dos cristãos.

A pureza moral é outra marca da religião pura. O *guardar-se incontaminado do mundo* significa evitar que pensemos e ajamos de acordo com o sistema de valores da sociedade que nos cerca. Tal sociedade reflete amplamente crenças e práticas não-cristãs ou, quem sabe, ativamente anticristãs. O cristão que vive "no mundo" corre o constante perigo de ter sobre si a mácula do sistema. É importante e instrutivo o fato de Tiago incluir esta última área, pois ela penetra além da ação, chegando às atitudes e crenças das quais a ação brota. A "religião pura" do "cristão perfeito" (v. 4) associa a pureza de coração à pureza de ação.

---

1. Calvino, p. 299.

c. A imparcialidade e a lei do amor (2.1-13)

Este é o primeiro parágrafo em que Tiago faz um desenvolvimento extenso de uma única idéia. A proibição da acepção, no v. 1, claramente rege toda a divisão. Os vv. 2-4 ilustram o problema com o qual Tiago se preocupa, referindo-se à discriminação contra o pobre. Este ato discriminatório é atribuído a "perversos pensamentos". No restante do parágrafo são apresentadas duas razões pelas quais os cristãos devem evitar este tipo de favoritismo. Primeira, o tratamento preferencial prestado ao rico estabelece um franco contraste com a atitude de Deus, que escolheu os pobres "para serem ricos em fé" (vv. 5-7). Segunda, *toda* manifestação de favoritismo é condenada pela "lei régia" que exige o amor ao próximo (vv. 8-13). O espaço que Tiago dedica a este assunto indica que o problema era bastante sério entre seus leitores. Aparentemente, a opressão que eles estavam experimentando às mãos dos ricos (*cf.* vv. 6-7) não havia causado uma retaliação, mas uma excessiva deferência em relação aos ricos e poderosos, resultando em desrespeito e humilhação às pessoas mais pobres. Tal comportamento manifesta uma falha na "prática" da lei régia que eles têm ouvido (*cf.* 1.22-25).

1. *Acepção* é a tradução de uma palavra grega que, literalmente, significa "receber o rosto". No Novo Testamento, ela é usada primeiramente como uma tradução literal da palavra hebraica do Antigo Testamento correspondente a acepção. "Receber o rosto" é fazer julgamentos e estabelecer diferenças baseadas em considerações externas, tais como aparência física, *status* social ou raça. Deus nunca age assim, conforme freqüentes afirmações do Antigo Testamento (*cf.* Rm 2.11; Ef 6.9; Cl 3.25). E o povo de Deus deve imitá-lo nesta questão. Numa passagem refletida várias vezes no Antigo Testamento e que enfoca muitos dos mesmos assuntos com os quais Tiago se preocupa em 1.21-2.26, Moisés lembra os israelitas de que "... o Senhor vosso Deus é o Deus dos deuses, e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e temível, que não faz acepção de pessoas, nem aceita suborno; que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e vestes" (Dt 10.17-18). Levítico 19.15 pode ter uma pertinência ainda maior: "Não farás injustiça no juízo: nem favorecendo o pobre, nem comprazendo ao grande: com justiça julgarás o teu próximo" – uma vez que no v. 8 Tiago cita o mandamento do amor, de Levítico 19.18. A exigência posta diante daqueles que tem a *fé em nosso*

Senhor Jesus Cristo não é basicamente diferente da que é apresentada no Antigo Testamento. Um favoritismo baseado em aspectos externos é incompatível com a fé naquele que veio derrubar as barreiras de nacionalidade, raça, classe, gênero e religião. Segundo afirma Paulo, "... onde não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo e em todos" (Cl 3.11).

Tiago 2.1 é uma das duas únicas referências explícitas a Jesus na epístola (*cf.* também 1.1). Vimos na introdução que esta circunstância tem levado alguns eruditos a pensarem que a carta é um documento judaico que foi "batizado" com o acréscimo destas duas referências. Entretanto, embora Tiago possa não mencionar freqüentemente o nome de Jesus, sua carta, como temos visto, está profundamente permeada do espírito e do ensino de Jesus. E, apesar de Tiago não ensinar uma cristologia desenvolvida, a descrição que ele faz de Jesus fornece amplas evidências das profundezas de suas crenças cristológicas. Para Tiago, Jesus é "o *Cristo*", o Messias prometido a Israel como seu libertador e juiz. Ele é "o *Senhor*", aquele que ocupa a suprema posição à mão direita de Deus e que está desenvolvendo o processo de subjugar todos os inimigos de Deus (*cf.* Sl 110.1). Além disso, o título *Senhor*, usado em relação a Javé (Jeová) através de todo o Antigo Testamento grego, contém implicações da posição divina de Jesus. Jesus não é somente "o *Senhor", ele é o Senhor da glória.* Esta tradução é provavelmente a correta, considerando-se *doxēs* um genitivo de descrição ligado a "Senhor". Paulo descreve a Jesus de modo semelhante em 1 Coríntios 2.8, e Tiago é um aficionado deste tipo de construção do genitivo. Todavia, uma outra possibilidade é considerar *tēs doxēs* como um título independente de Jesus (um genitivo epexegético): "nosso Senhor Jesus Cristo, que é a glória". Entretanto, a falta de paralelos neotestamentários para o título se coloca contra esta sugestão. A descrição de Jesus como *o Senhor da glória* é uma declaração particular da esfera celestial à qual ele foi exaltado e de onde virá no final da história para salvar e julgar (*cf.* Tg 5.9). Este lembrete é especialmente apropriado para um contexto onde os cristãos estão atribuindo muita "glória" a seres humanos.

2-3. A seguir aparece uma ilustração da atitude condenada por Tiago. A situação retratada por Tiago parece ser hipotética e pode até mesmo ter sido exagerada, para fins de maior efeito, mas pela preocupação de Tiago fica claro que aquele tipo de comportamento de forma alguma era desconhecido. Com certeza, nos vv. 6-7, fica evidenciado que ele está

tratando de circunstâncias que realmente existiam. A ilustração mostra duas pessoas de aparências externas bem diferentes entrando num local de "reunião" (BJ). Uma delas apresenta todos os sinais de riqueza: usa anéis de ouro, tais como os usados por membros da classe alta dos cavaleiros romanos; veste-se em trajes de *luxo* resplandecentes (*lampros*). O outro é um homem pobre, vestindo roupas sujas (BJ; ARA "andrajoso"; gr. *rhyparos*). O homem rico recebe uma atenção especial e é conduzido com gentilezas a seu assento. Por outro lado, ao homem pobre é dito sumariamente: *Tu, fica ali em pé* ou, segundo a paráfrase de Phillips: "... se quiser sentar-se, que se sente no chão" (*hypo to hypopodion mou* [lit. "debaixo do estrado de meus pés"], significando provavelmente "no chão, perto do estrado de meus pés" [Mayor]). É bem possível que ambos os homens fossem visitantes na reunião, uma vez que são descritos pela aparência e conduzidos aos assentos. Mas o que é esta reunião (ARC "ajuntamento"; ARA "sinagoga")? Em outros lugares do Novo Testamento, *synagōgē* (excetuando-se, possivelmente, Ap 2.9 e 3.9) se refere ao local de adoração judaica. Entretanto, é difícil pensar que este seja o significado aqui, uma vez que os cristãos parecem estar encarregados da direção do local. A palavra geralmente era usada em correspondência a uma assembléia de pessoas, visando vários propósitos, e é possível que Tiago estivesse pensando especificamente numa ocasião em que cristãos se reuniriam para julgar questões surgidas entre eles (conforme Paulo os aconselha, em 1 Co 6).[1] Mas o texto sugere que os dois homens eram visitantes, e isto seria improvável numa assembléia judicial cristã. Com muita probabilidade, Tiago está pensando numa ocasião em que cristãos se reuniam e o povo em geral era bem-vindo.[2]

4. Numa série de orações condicionais ("se... se..."), Tiago esboçou o tipo de comportamento que ele julga ser incompatível com a fé cristã. Agora, ele caracteriza e condena este comportamento numa oração que apresenta duas conclusões. Ela é colocada em forma de pergunta, mas a

---

1. R. B. Ward, "Partiality in the Assembly; James 2.2-4", *HTR* 62, 1969, pp. 87-97. Ele levanta um sólido argumento para esta ligação, com base em declarações rabínicas que exigem igualdade de tratamento e vestuário para os litigantes na corte. A referência a "juízes", no v. 4, teria um encaixe natural.
2. Hermas utiliza o termo *synagōgē* em referência a uma "assembléia" de cristãos ("homens justos"), em *Mandatos* 11.9.

construção grega usada por Tiago (a partícula *ou*) mostra que ele espera que seus leitores concordem com o veredicto. O primeiro verbo do versículo (*diakrinō*) apresenta um difícil problema de tradução. A maioria das traduções, incluindo a ARA, interpretam-no como uma referência ao ato de fazer distinção. Certamente o verbo pode ter este significado (*cf.* At 11.12; 15.9) e *entre vós mesmos* é uma tradução aceitável de *en heautois*. Mas Tiago já usou o mesmo verbo em 1.6 no sentido dos pensamentos divididos e conflitantes de uma pessoa sem fé, e a forma passiva do verbo, aqui usada, geralmente significa "estar dividido". Uma referência a este conflito interno tem um bom encaixe no presente contexto, uma vez que "fé" foi mencionada no v. 1. Então, Tiago pode estar remontando o comportamento pecaminoso, retratado nos vv. 2-3, a seus motivos pecaminosos. A "divisão" imprópria que está sendo feita entre os visitantes da reunião não é nada mais do que um reflexo das "divisões" igualmente impróprias estabelecidas na mente dos crentes (*en heautois* – "em cada um de vós"). Uma conduta *cristã* coerente procede apenas de um coração e uma mente com a mesma coerência *cristã*.

Levítico 19.15, que provavelmente estava no pensamento de Tiago quando ele escreveu esta passagem, condena a acepção num contexto de julgamento. Talvez seja esta ligação que leve Tiago adiante para caracterizar aqueles que fazem acepção como sendo *juízes tomados de perversos pensamentos*. Eles não somente conferem a si mesmos o papel de juízes; pior que isto, eles tomam decisões segundo padrões não-cristãos e mundanos.

5. A salvação dos pobres, por meio de uma eleição graciosa, demonstra que estes padrões são completamente incoerentes com a maneira de Deus enxergar as coisas. Tiago, acompanhando o restante do Novo Testamento, remonta a salvação dos cristãos à escolha soberana de Deus. Desta forma, muitas pessoas pobres que abraçaram o evangelho poderiam se apresentar como um poderoso testemunho da atitude do próprio Deus. Estas pessoas, *pobres* no tocante à existência material do dia-a-dia, eram, de fato, ricas aos olhos de Deus. A herança que possuem consiste do *reino que ele prometeu aos que o amam*. O reino de Deus foi o centro da pregação de Jesus. Ele se apresentou como aquele através de quem era chegado o reino de Deus (Mt 12.28; Mc 1.15; Lc 17.21). Mas a plenitude de seu poder e as riquezas de suas bênçãos ainda estão no futuro: "... quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com ele", seus servos fiéis herdarão o "reino... preparado desde a fundação do

mundo" (Mt 25.31, 34). Por mais pobres que os cristãos possam ser em suas posses materiais, eles têm a riqueza espiritual no presente e prevêem maiores bênçãos no futuro. É a partir desta vantagem espiritual, não material, que os cristãos devem julgar os outros. As pessoas, crentes ou não, não devem ser avaliadas pelos cristãos de acordo com padrões do mundo.

Aquele que prometeu o reino – *ele* – é identificado com maior naturalidade como sendo Deus, o sujeito da sentença. Mas também é possível que Tiago tivesse em mente a bem-aventurança de Jesus: "Bem-aventurados vós os pobres, porque vosso é o reino de Deus" (Lc 6.20; *cf.* Mt 5.3). Nem Jesus nem Tiago querem dizer que o reino é prometido aos pobres simplesmente porque eles são pobres. Como já vimos (veja o comentário sobre 1.9-11 e o esboço introdutório da teologia de Tiago), "pobre" tornou-se quase um termo técnico que designava aqueles que eram economicamente oprimidos e tinham uma inclinação para as coisas espirituais. Isto é uma generalização e, como tal, não pode ser interpretada como se incluísse cada uma das pessoas pobres, excluindo-se todos os ricos. Apesar de devermos acolher seriamente a advertência de Jesus sobre a pedra de tropeço que as riquezas representam para o discipulado (*cf.* Mc 10.23; Lc 12.34), nem ele nem Tiago excluem do reino as pessoas ricas. Tiago não diz que *somente* as pessoas pobres são *escolhidas*; seu objetivo é lembrar seus leitores de que *muitas* são, e este fato condena implicitamente a discriminição de cristãos contra elas.

6-7. Em contraste (*de*) com a atenção benevolente de Deus, *vós*, Tiago acusa, *menosprezastes o pobre*. Ao falar de um modo tão direto a seus leitores, Tiago deixa subentendido que, por mais hipotética que seja a ilustração dos vv. 2-3, alguns deles eram culpados de um favoritismo injusto. Esta atitude é ainda mais surpreendente pelo fato de dificilmente ser recíproca. Longe de estarem devolvendo bondade por bondade, os cristãos estão cobrindo de honra justamente aqueles que se envolvem ativamente em oprimir e perseguir a pequena comunidade de crentes. Tal opressão inclui a exploração econômica: *katadynasteuō* (*oprimem*) aparece com freqüência na Septuaginta para descrever a exploração dos ricos contra pobres (*cf.* Am 4.1), órfãos e viúvas (*cf.* Ez 22.7). Agindo de modo exatamente contrário às exigências da "religião pura" (1.26-27), estas pessoas ricas estão arrastando os cristãos pobres para os tribunais, visando o ganho econômico.

Pressuposta neste versículo está a pobreza da maioria dos crentes a

quem Tiago escreve. Isto não é surpreendente. Nos primeiros anos da história da igreja, aqueles que pouco possuíam para prendê-los a este mundo achavam atraentes as promessas espirituais do evangelho. Paulo lembra os coríntios de que "não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento" (1 Co 1.26). Palestinos ou, de qualquer forma, crentes de Jerusalém, parecem ter sido particularmente afligidos: a igreja de Antioquia enviou-lhes socorro durante uma fome por volta de 46 A.D. e, mais tarde, Paulo fez uma coleta nas igrejas gentias, a fim de enviá-la "aos pobres dentre os santos que vivem em Jerusalém" (*cf.* Rm 15.26). A grande diferença entre classes sócio-econômicas que se pressupõe em Tiago corresponde bem de perto àquilo que conhecemos sobre as condições da Palestina do primeiro século. Um pequeno grupo de proprietários de terras e comerciantes acumulava cada vez mais poder, enquanto um grande número de pessoas era obrigado a sair de suas terras, empobrecendo mais e mais. A maior parte dos leitores de Tiago provavelmente pertencia a esta classe de pobres trabalhadores agrícolas.

Mas os leitores de Tiago não estão experimentando apenas opressão econômica, como muitos de seus patrícios judeus; eles também estão sofrendo perseguição religiosa. Provavelmente as duas coisas estavam relacionadas — processos judiciais contra os cristãos, de natureza financeira, podem ter sido motivados e combinados com o escárnio à fé que possuíam. *Blasfemam* poderia sugerir um abuso verbal, como quando Paulo recebeu oposição e "blasfêmia" (*blasphēmountōn*) dos judeus em Corinto (At 18.6). A calúnia verbal era diretamente contra o *bom* (*kalon*) *nome* (*cf.* 1 Pe 4.14) — provavelmente "Cristo". A frase *que sobre vós foi invocado* é a tradução de uma desajeitada combinação de palavras no texto grego: *to epiklēthen eph' hymas* — literalmente, "que foi chamado sobre vós". Trata-se de uma tradução superliteral de uma expressão idiomática comum no hebraico, a qual, curiosamente, também é encontrada na citação que Tiago faz de Amós 9.12, em Atos 15.17. A frase tem o sentido de uma relação íntima, até mesmo de posse, e aparece com freqüência no Antigo Testamento em descrições do relacionamento entre Javé e seu povo. Agora, Jesus, o Messias, ocupa este lugar para os crentes. Como pessoas que lhe declaram fidelidade, elas levam seu nome — em uma palavra, elas são "cristãs". Quanta incongruência há no fato de aqueles que blasfemam o "bom nome" recebam um tratamento preferencial na igreja!

8. Os vv. 8-13 fornecem um argumento coerente e poderoso contra

todas as formas de acepção. Essencialmente, este argumento diz que os cristãos serão julgados por uma lei que inclui o amor por todas as pessoas como uma de suas exigências fundamentais. Não é claro o relacionamento entre o v. 8 e os que o precedem. Mas a palavra grega *mentoi*, que inicia o versículo, deve ser traduzida por "todavia, contudo", como ocorre em sete outros casos no Novo Testamento. Compreendido desta forma, o v. 8 apresenta um contraste com o contexto anterior, provavelmente de modo especial com o v. 6a: "... vós outros menosprezastes o pobre... se vós, contudo, observais a lei régia... fazeis bem...".

O que vem a ser esta *lei régia*? Uma vez que "lei", nos vv. 10-11, inclui os mandamentos do Decálogo, a frase pode se referir à lei do Antigo Testamento como um todo, chamada "real" (ARC) por ter sido dada pelo Rei dos céus.[1] A dificuldade nesta identificação é que a mesma lei é descrita como "lei da liberdade", no versículo 12, uma frase que em 1.25 se refere aos mandamentos do evangelho e, particularmente, ao ensino de Jesus. O fato de que está em vista um conceito distintivamente cristão é sugerido também pela designação "real" (*basilikos*), que parece remeter à referência ao "reino" no v. 5. Uma vez que no v. 8 Tiago cita o "mandamento do amor" de Levítico 19.18, talvez devamos identificar este mandamento específico, destacado por Cristo como a essência da lei (Mt 22.34-40), como sendo a "lei real". Contudo, não é comum no Novo Testamento a referência a um único mandamento como sendo *nomos* (*lei*), e o uso que Tiago faz da expressão *segundo* (*kata*) para introduzir a citação sugere que o mandamento não é idêntico à "lei real". À luz destas considerações, é melhor interpretar *a lei régia* como outra caracterização de toda a vontade de Deus para os cristãos. Esta vontade é revelada principalmente no ensino de Jesus, que exigiu de seus discípulos uma obediência radical a Deus, condizente com aqueles que têm o privilégio de serem "herdeiros do reino" (v. 5). Mas, ao lado de Jesus e Paulo (Rm 13.8-10; Gl 5.14), Tiago está preocupado em mostrar que a "lei do reino" não substitui a exigência de Deus no Antigo Testamento, mas a carrega consigo.

Ao dizer que a lei real deve ser cumprida *segundo* o mandamento do amor, Tiago provavelmente pretende descrever não o modo pelo qual a

---

1. Filo, fazendo uma alegoria da "estrada real", de Nm 20.17, freqüentemente chama o caminho que leva a Deus e suas palavras de "o caminho real" (*cf., e.g., A Posteridade de Caim*, 102; *A Imutabilidade de Deus*, 144, 145).

lei deve ser observada ("observem-na *amando* os outros"), mas a natureza da lei em si – trata-se de uma lei que tem em seu centro a exigência de que o cristão *ame* seu *próximo*. No Antigo Testamento, o *próximo* (*rē'a*) significa particularmente o patrício israelita, mas Jesus expande a aplicação, passando a incluir qualquer pessoa com quem se possa ter contato, inclusive estrangeiros (Lc 10.25-37) e inimigos (Mt 5.44). Tiago está de acordo com este ensino, ao argumentar que o amor ao próximo, o coração da "lei real", proíbe a igreja de discriminar qualquer pessoa que entre por suas portas.

9. A menção específica do mandamento do amor permite que Tiago acuse de "cometerem pecado" aqueles que fazem "acepção de pessoas". A discriminação contra as pessoas, seja por causa de vestuário, nacionalidade, classe social ou raça, é uma clara violação do amor sem fronteiras ao qual Jesus nos chama. E uma vez que o mandamento no sentido de que se ame é o próprio coração da "lei real", quando demonstramos parcialidade tornamo-nos *transgressores* desta lei. Os vv. 8-9, então, colocam-se numa clara relação antitética. Fazemos *bem* quando obedecemos à lei, com sua conclamação ao amor, mas cometemos *pecado* quando a transgredimos ao fazermos acepção de pessoas.

10. Os versículos 10-11 explicam (*gar, Pois*) a última oração do v. 9, mostrando que a transgressão de um único mandamento acarreta culpa pela lei como um todo. Desta forma, estes versículos fornecem uma linha de raciocínio que, no final do v. 11, leva à mesma acusação que Tiago já havia feito no v. 9 – aqueles cristãos que estão fazendo acepção são "transgressores da lei". É verdade que eles estão transgredindo "apenas" um mandamento. Todavia, responde Tiago, a "lei", a vontade de Deus para seu povo, é um todo indivisível, e violar uma parte dela é o mesmo que estar em falta com o todo. A unidade da lei, ao lado do corolário de que ela devia ser observada inteiramente, era uma ídeia largamente aceita. Em 4 Macabeus, quando se exigiu que o piedoso Eleazar comesse carne, contrariando a lei, ele se recusou, e respondeu: "Não se deve supor que se trataria de um pecado sem importância, se comêssemos alimentos impuros; transgredir a lei, seja em pequenos ou em grandes assuntos, é algo que tem a mesma seriedade, pois em ambos os casos a lei é igualmente desrespeitada" (5.19-21). Jesus disse algo semelhante, ao advertir: "Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus..."

(Mt 5.19; *cf.* também Gl 3.10; 5.13). Tais advertências se faziam necessárias por causa da tendência em se pensar que a obediência aos mandamentos "mais pesados" minimizava qualquer falha no cumprimento das exigências "mais leves" da lei. Mas Tiago coloca-se ao lado da linha tradicional: Falhar *em um só ponto* faz com que uma pessoa se torne culpada. E, seguramente, este "um só ponto" no qual os leitores de Tiago estavam tropeçando – o mandamento do amor – dificilmente poderia ser chamado de exigência "leve". Mas o que Tiago está dizendo possui a maior validade por esta razão. O motivo ele explica adiante, no v. 11.

11. Este versículo explica a razão pela qual a lei deve ser considerada uma unidade. À proporção que a lei é vista como uma série de mandamentos isolados, é possível que se pense que a desobediência a um mandamento em particular acarrete culpa apenas por aquele mandamento. Todavia, na verdade, os mandamentos isolados são componentes de um todo indivisível, porque refletem a vontade de um só Legislador. Violar um mandamento é desobedecer ao próprio Deus e faz com que a pessoa se torne culpada diante dele.

A lógica destes versículos é inteiramente judaica. Mas até que ponto Tiago pretende ser "judaico" aqui? Sob a pressão de uma conclusão lógica, pareceria que Tiago está exigindo obediência a cada mandamento da lei, incluindo as exigências acerca das observâncias cerimoniais. É isto que Tiago pretende? Nada na epístola sugere que ele defendesse uma linha tão restrita. E nos vv. 10-11 ele nos dá um sinal de que o caso não é este. Em geral, quando teólogos judeus levantavam o argumento que Tiago levanta no v. 11, eles citavam um mandamento "leve" ao lado de um "pesado". É por isso que Eleazar, no texto de 4 Macabeus acima citado, afirma que comer alimentos impuros (um assunto "pequeno") é tão sério quanto a desobediência a um "grande" mandamento. Mas Tiago cita dois mandamentos do Decálogo de "pesos" supostamente iguais. Isto sugere que nos vv. 10-11 ele está pensando apenas em algumas partes da lei do Antigo Testamento. Neste aspecto é interessante observar que, no cristianismo primitivo, o mandamento do amor estava intimamente ligado aos mandamentos do "próximo" da segunda tábua do Decálogo (veja Mt 19.18-19; Rm 13.8-10). Portanto, embora empregue uma lógica extraída do Antigo Testamento e da ortodoxia judaica, Tiago a aplica a uma situação nova. Ele não exige aquiescência à lei do Antigo Testamento *per se*, mas à "lei régia" (v. 8), "lei da liberdade" (v. 12) – uma lei que, em si,

remete à lei do Antigo Testamento, e isto apenas na medida em que é compreendida através do cumprimento que Jesus lhe conferiu. Este "cumprimento" também subentende as palavras de Jesus em Mateus 5.19; sua exigência no sentido de que qualquer mandamento da lei, posto que dos menores, deve ser obedecido pressupõe o cumprimento que ele deu a esta lei, já enunciado no v. 17.

Seria possível que Tiago tivesse uma razão especial para citar o mandamento "não matarás", no v. 11? Jesus ensinou que esta proibição do homicídio podia se estender à ira (Mt 5.21-26), e João afirma claramente que "todo aquele que odeia a seu irmão é assassino" (1 Jo 3.15). À luz deste ensino, Tiago pode estar declarando que a atitude de acepção também pode ser incluída dentro do escopo deste mandamento. Os leitores de Tiago não devem pensar que podem alegar inocência pelo fato de não estarem violando alguns mandamentos, tais como o da proibição de adultério – eles estão desrespeitando a proibição de homicídio ao revelarem parcialidade. Embora esta interpretação seja plausível e sugestiva, devemos ter cuidado para não lhe conferir muito peso. Tiago pode mencionar estes dois mandamentos pelo simples fato de serem habitualmente utilizados como ilustrações das exigências de Deus em sua lei (*cf.* Mt 19.18; Rm 13.9).

12. Os vv. 10-11 são algo como um parêntese no argumento de Tiago. Agora, ele está pronto para extrair uma conclusão a partir do ponto principal estabelecido nos vv. 8-9. Ele argumentou que a acepção de pessoas é um pecado contra o mandamento do amor e que este mandamento é a pedra de toque da "lei régia" que governa aqueles que professam fé em Jesus Cristo. Como tal, esta lei servirá como um padrão pelo qual serão julgados as palavras e os atos do crente. Tiago coloca uma ênfase especial nestes dois verbos, *falar* e *proceder*, usando o advérbio co-relativo *houtōs* (*de tal maneira*) antes de cada um deles. Os verbos estão no tempo presente, enfatizando que esta maneira de "falar" e "proceder" deve ser um modo de vida. Embora estes versos se apliquem de uma maneira geral a todo tipo de conduta, Tiago, sem dúvida, pensa principalmente na necessidade de se demonstrar amor através de uma atitude imparcial diante de todos.

Neste versículo, a ênfase sobre o julgamento segundo a lei cria dificuldades para alguns. Hort, por exemplo, diz: "... parece que o sentido não seria de que a lei da liberdade é o padrão ou o instrumento pelo qual eles devem ser julgados, mas de que tal julgamento deve vir sobre homens

que têm vivido como se estivessem numa atmosfera de uma lei de liberdade...".[1] Mas não se pode aceitar a sugestão de que a preposição *dia* (traduzida por *pela* em ARA) refere-se meramente à "atmosfera" da lei da liberdade. *Dia* normalmente possui um sentido instrumental, e é este significado que se encaixa com perfeição no versículo: é através do padrão apresentado na lei da liberdade que o comportamento dos crentes será avaliado (*cf.* Rm 12.12 quanto a um paralelo aproximado). O Novo Testamento inteiro afirma que os cristãos serão *julgados* com base na conformidade à vontade de Deus expressa no evangelho. Jesus avisou que iria julgar "todas as nações"quando voltasse, recompensando apenas aqueles que demonstrassem compaixão pelos outros (Mt 25.31-46). Paulo afirma que "importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo para que cada um receba segundo o bem ou o mal que tiver feito por meio do corpo" (2 Co 5.10). E João declara: "E aquele que guarda os seus mandamentos permanece em Deus..." (1 Jo 3.24). Deus nos aceita graciosamente, mas isto não nos isenta do dever de lhe obedecer; as condições é que mudam. A lei de Deus deixa de ser um peso que impõe restrições e ameaças; pois a vontade de Deus se nos apresenta como *lei da liberdade* – um dever cumprido no alegre conhecimento de que Deus nos "absolveu" da penalidade do pecado e nos deu, pelo seu Espírito, a força para obedecermos à sua vontade. Usando a descrição de Tiago, esta lei é a "palavra em vós implantada", "escrita no coração", que tem poder para nos salvar (1.21).

13. Uma advertência reforça as ordens do v. 12: *aquele que não usou de misericórdia* não pode esperar receber um julgamento misericordioso. Tiago declara que o "uso de misericórdia" é um importante aspecto da lei da liberdade que deve ser reconhecido por seus leitores. Na verdade, o "uso de misericórdia" é exatamente o que o mandamento do amor exige (v. 8), e nisto os leitores de Tiago estão falhando quando "menosprezam o pobre". Esta relação entre a misericórdia e o cuidado com o pobre é explicitada em Zacarias 7.9-10: "Assim falara o Senhor dos Exércitos: Executai juízo verdadeiro, mostrai bondade e misericórdia cada um a seu irmão; não oprimais a viúva, nem o órfão, nem o estrangeiro, nem o pobre...". Se os leitores de Tiago continuarem a discriminar as pessoas,

---

1. Hort, p. 56.

eles trarão sobre si o perigo de enfrentar um julgamento severo. O relacionamento recíproco entre a misericórdia do homem e a de Deus é demonstrado várias vezes por Jesus, mais notavelmente na parábola do credor incompassivo (Mt 18.21-35; *cf.* Mt 6.14-15).

Se o ato de demonstrar misericórdia recebe uma severa penalidade, o oposto também é verdade: *a misericórdia triunfa sobre o juízo*. Isto pode ser interpretado como uma declaração acerca do peso relativo de dois atributos de Deus, isto é, que Deus se alegra em poder superar seu julgamento com sua misericórdia. Mas é melhor que se considere *misericórdia* como sendo a do homem: o nosso uso de misericórdia *triunfa sobre* o julgamento de Deus pelo fato de nos defender perante o trono do julgamento divino. Segundo a descrição que Hort faz da figura, "*krisis* [julgamento] vem para falar como o acusador diante do tribunal de Deus, e *eleos* [misericórdia] permanece em pé, sem medo, como que para, de modo desafiador, resistir à acusação".[1] Por si próprio, o crente sempre merecerá o julgamento de Deus: nossa conformidade à "lei régia" nunca é perfeita como deveria ser (vv. 10-11). Mas nossas atitudes e ações misericordiosas serão levadas em conta como evidências da presença de Cristo em nós. E, com base nesta união com Aquele que cumpriu de modo perfeito a lei para nós, podemos ter confiança de que seremos justificados no julgamento.

A fé que salva (2.14-26)

Esta passagem é o clímax do apelo de Tiago por uma "religião pura" que se justifica na ação. É um texto que em toda sua extensão sustenta um único argumento teológico.

De forma muito clara, temos aqui uma passagem que se coloca no centro da preocupação de Tiago. Ele se mostra profundamente incomodado por uma atitude diante da "fé" que a vê principalmente como uma confissão verbal – tal como a confissão de que "Deus é um só" (v. 19). Esta é uma fé "sem as obras" (vv. 20, 26), e Tiago a considera "morta" (vv. 17, 26), "inoperante" (v. 20); ela não tem poder para salvar (v. 14) ou justificar (v. 24). Tiago pressupõe a necessidade da fé. Ele afirma possuir fé (v. 18). Mas a fé que *ele* possui, "fé *real*", é acompanhada de obras (vv. 14-17), "consumada" por elas (v. 22) e opera "juntamente com as suas

1. Hort, p. 57.

obras" (v. 22). É o tipo de fé demonstrado por Abraão, reverenciado "pai" da fé (vv. 21-23), e Raabe, a rejeitada imoral (v. 25). É absolutamente vital compreendermos que o principal ponto deste argumento, expresso três vezes (nos vv. 17, 20 e 26), não é que as obras devem ser *acrescentadas* à fé, mas que a fé genuína as *inclui*; esta é a sua própria natureza.

Tiago escreve esta parte de sua carta usando um estilo "argumentativo", às vezes chamado "diatribe". Ele apresenta um "opositor imaginário" que declara seu ponto de vista pessoal em contraste com o argumento de Tiago (v. 18). Ele ataca aqueles que defendem o ensino que ele combate como se estivessem presentes ("ó homem insensato", v. 20); e apela diretamente a seus leitores para que julguem a irrefutabilidade daquilo que está afirmando ("vês", vv. 22-24). Tal estilo é uma forte indicação de que Tiago está combatendo alguns falsos mestres que estavam apresentando uma visão incorreta acerca da fé. É quase certo que estes mestres conheciam a insistência de Paulo na "justificação pela fé somente". Mas é quase igualmente claro que a compreensão que eles tinham da opinião de Paulo era tragicamente defeituosa; a linha de pensamento contestada por Tiago nesta passagem certamente não é a de Paulo. Sendo corretamente interpretados, Tiago e Paulo estão de acordo na compreensão que possuem sobre fé e obras e o relacionamento delas com a justificação. Cria-se a *aparência* de um conflito, porque os dois atribuem significados diferentes a duas palavras chaves, "fé" e "justificar", e porque seus argumentos se dirigem contra erros distintos.

14. A ênfase de Tiago no "uso de misericórdia" e sua conseqüência para o dia do julgamento (vv. 12-13) leva naturalmente a perguntas tais como: "Como os feitos de misericórdia podem ajudar no julgamento?" ou "A fé não é tudo que importa?". Tiago responde a estas perguntas, apontando para a união inseparável entre fé e obras. Ele começa com duas perguntas retóricas destinadas a seus leitores, mas dirigidas a *alguém* que está defendendo uma visão de "fé somente". É claro que as perguntas devem receber respostas negativas (de fato, a construção do grego na segunda pergunta exige uma resposta negativa): a fé sem obras não tem *proveito*; este tipo de fé não pode salvar. É importante a ênfase na última declaração sobre a natureza específica da fé envolvida. Na PIB, a oração é assim traduzida: "Pode, porventura, a fé salvá-lo?", o que sugere que Tiago está negando que a fé possa salvar. Mas a palavra grega correspondente a *fé* (*pistis*) tem o artigo nesta oração e mostra que se refere à fé antes mencionada: fé que uma pessoa afirma possuir. Tiago não

está dizendo que a fé não pode salvar; ele está afirmando que a fé que esta pessoa afirma ter, uma fé *sem obras*, não pode salvar. Portanto, embora a opinião de Tiago acerca da fé não seja diferente daquela defendida por Paulo e todo o Novo Testamento (*cf.* 1.6; 2.1, 5; 5.5), em 2.14-26 "fé" quase sempre se refere a uma fé "espúria" que nem Paulo *nem* Tiago considerariam como a genuína fé cristã.

Esta fé espúria, diz Tiago, não tem obras. Também nesta palavra alguns enxergam uma diferença entre Paulo e Tiago. Por um lado, Tiago usa *obras* num sentido positivo, para se referir aos atos de amor e misericórdia praticados pelos cristãos em cumprimento da lei do amor (*cf.* 2.8-13). Paulo, por outro lado, levanta uma polêmica contra as "obras da lei", uma expressão que conota principalmente a observância legalista dos aspectos rituais da lei mosaica. Mas é questionável se esta expressão pode receber um sentido tão limitado em Paulo. E, de modo geral, Paulo e Tiago querem dizer a mesma coisa com a palavra "obras": atos praticados em obediência a Deus. A diferença entre eles é o contexto em que estas obras são praticadas. Paulo nega que as obras possam ter algum valor em nos colocar num relacionamento com Deus; Tiago insiste em que, uma vez estabelecido o relacionamento, as obras são essenciais (veja, abaixo, a Nota Adicional, "Obras" em Paulo e Tiago, em seguida a este versículo).

Uma fé que não tenha estes atos não pode salvar. Embora a expressão "salvar" (*sōzō*) algumas vezes descreva a entrada inicial de uma pessoa no reino de Deus ("conversão"), ela freqüentemente denota o livramento final do pecado, da morte e do julgamento no último dia. Este é o significado que a palavra parece possuir em Tiago (*cf.* 1.21; 4.12; 5.20), e aqui faz um bom sentido, uma vez que no v. 13 se falou do julgamento final. Então, quando Tiago diz que a fé que algumas pessoas afirmam possuir não pode salvar, ele provavelmente quer dizer que ela não terá nenhum proveito na hora do justo julgamento de Deus.

Nota Adicional: "Obras" em Paulo e Tiago (2.14)

Como um meio de atenuar a aparente tensão entre Paulo e Tiago no assunto da justificação, com freqüência se afirma que eles estão dando sentidos significativamente distintos à palavra *erga*, "obras". Alega-se que Paulo exclui, como base para a justificação, somente as "obras da lei", interpretadas ou como obras específicas – os regulamentos cerimoniais da antiga aliança – ou como obras praticadas com um espírito "legalista". Por outro lado, as "obras" exigidas por Tiago são claramente atos de

caridade que cumprem a lei do amor. Apesar da ampla aceitação desta distinção, há motivos para que se questione sua validade. Por um lado, o conceito de Paulo sobre "obras" é muito mais amplo do que poderia sugerir sua interpretação. Romanos 9.10-11 é o texto que mais nos coloca próximos da definição de "obras" na literatura paulina: "E não ela somente, mas também Rebeca ao conceber de um só, Isaque nosso pai. E ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou o mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama)...". Nestes versículos, fica claro que "obras" inclui *qualquer coisa* praticada, seja boa ou má. Em Romanos 4, as "obras" de Abraão, nas quais ele não podia se vangloriar, evidentemente devem ser "boas obras". E ainda Romanos 4 está intimamente associado com o argumento em 3.20-28, onde se emprega a expressão "obras da lei". O caso parece ser de que Paulo vê "obras da lei" como um tipo específico de "obras", aquelas praticadas em obediência à lei mosaica. Certamente este é o significado da expressão nos dois únicos casos de equivalentes judaicos (*mă'śê tōra* em 4Q Flor. 1.7; *cf.* 1QS 5.21; 6.18). Então, o propósito de Paulo é excluir *todas* as obras – não simplesmente algumas ou aquelas praticadas com um determinado espírito – como base para a justificação.[1]

Por outro lado, não está claro que em Tiago podemos limitar as "obras" aos atos de caridade. Seguramente, ele há pouco havia falado de atividades que cumprem a lei do amor e menciona como ilustração atos de caridade, nos vv. 15-16. Mas estes seus exemplos específicos, extraídos das vidas de Abraão e Raabe (vv. 21-25), não incluem claramente atos de caridade. No caso de Abraão em particular, o que está em vista é sua obediência a Deus *per se*, sem nenhuma referência a qualquer ato de caridade demonstrado a terceiros. Desta forma, parece que Paulo e Tiago estão operando com interpretações de "obras" basicamente semelhantes: qualquer coisa feita em obediência a Deus e a serviço dele. A diferença entre Paulo e Tiago está na *seqüência* das obras e da conversão: Paulo nega

1. Quanto a esta questão, veja D. J. Moo, "'Law', 'Works of the Law' and Legalism in Paul", *WTJ*, 1983, pp. 73-100. Observando que Pelágio, em Rm 3.28, havia tentado limitar as "obras da Lei" à lei cerimonial, O. Weber responde: "Ao se limitar a antítese de Romanos 3.28 às cerimônias, abre-se uma porta para "obras para a justiça" de cunho moral: Este "pela fé somente" ("da cruz") é, sem dúvida, o que os reformadores estavam falando" (*Christian Dogmatics*, 2 [Eerdmans, 1983], p. 311).

a eficácia de obras praticadas antes da conversão, mas Tiago está apelando à necessidade absoluta de obras praticadas depois dela.

15-16. A ilustração que Tiago usa nos versículos 15-16 deixa claro que ele está particularmente preocupado com a pessoa cuja fé consiste somente de palavras. Ele retrata uma pessoa que tem, no mínimo, um relacionamento externo com a igreja, uma vez que é seu *irmão* ou *irmã* que está passando necessidades. A carência é por artigos básicos, mantenedores da vida: roupas adequadas (a palavra grega *gymnos*, "nu" [ARC], *carecidos de roupa*, freqüentemente é uma referência à veste de cima, o *chitōn*) e *alimento cotidiano*. Como reage o "crente"? Ele se despede das pessoas necessitadas, usando palavras piedosas: *Ide em paz, aquecei-vos, e fartai-vos*. *Ide em paz* é uma conhecida forma judaica de despedida; Phillips capta bem o sentido: "Boa sorte!". Os verbos *thermainesthe* (*aquecei-vos*) e *chortazesthe* (*fartai-vos*) podem ser médios ou passivos. Se médios, o "crente" estaria encorajando seus companheiros cristãos necessitados a que conseguissem o que precisavam "do modo deles": "aqueçam-se e tenham abundância de alimentos". Se os verbos são passivos, a despedida toma a forma de uma oração: "'Que vocês sejam aquecidos e bem alimentados". Em qualquer dos casos, o ponto principal é o mesmo: confrontado pela necessidade entre seus irmãos e irmãs, este "crente" nada faz, a não ser expressar bons desejos. Tiago pergunta: *qual é o proveito disso?* Dentro do sentido da ilustração, este "proveito" se refere principalmente à situação de necessidade que passou sem ser atendida: as palavras, por mais bem intencionadas que fossem, não puderam ser muito aproveitadas por aquelas pessoas necessitadas. Mas o leitor atento não pode deixar de perceber o modo com que essas palavras reproduzem a frase com a qual Tiago introduz o versículo 14. As palavras vazias deste "crente" não apenas deixam de ajudar os outros; elas também não lhe trazem nenhum "proveito" espiritual.

Esta ilustração, à semelhança daquela apresentada em 2.2-3, é claramente hipotética; Tiago não está fazendo referência a um incidente específico. Por outro lado, é evidente que a ilustração reflete uma profunda e real preocupação de Tiago. Fornecer assistência aos pobres é um daqueles atos de misericórdia que "triunfam sobre" o julgamento de Deus (v. 13). Neste aspecto, Tiago se coloca ao lado de uma tradição bíblica longa e bem representada. Isaías convoca o povo de seus dias a que desse um significado real a seus ritos religiosos: "repartas o teu pão com o faminto, recolhas em casa os pobres desabrigados, e se vires o nu o

cubras... *então* clamarás, e o Senhor te responderá..." (Is 58.7-9). Jesus prometeu o reino àqueles que dessem de comer e vestissem "a um destes meus pequeninos irmãos" (Mt 25.31-46). E João nega que qualquer pessoa que deixe de auxiliar a um irmão em necessidade possa ter o verdadeiro amor; pois o amor não é "de palavra, nem de língua, mas de fato e de verdade" (1 Jo 3.17-18). Esta advertência precisa constantemente ser ouvida pela igreja. Muitas vezes nos contentamos em oferecer simples palavras, quando Deus pode estar nos chamando à ação. Palavras — sermões, orações, confissões de fé, conselhos sábios, encorajamento — são indispensáveis ao cristianismo verdadeiro. Mas Tiago nos lembra de que as palavras provam ter um significado real quando as pessoas vêem as ações que correspondem a elas.

17. A partir da ilustração, Tiago conclui: *a fé, se não tiver obras, por si só está morta.* A expressão *por si só* (*kath' heautēn*) sugere, conforme diz Mayor, que a fé está "não apenas externamente inoperante, mas internamente morta".[1] Este tipo de fé é "em si inútil, inativa, inerte (o significado de *nekros* num contexto como este; *cf.* Rm 7.8; Hb 6.1; 9.14). Então, o contraste não é entre fé e obras, mas entre fé "com obras" e fé "sem obras". Esta última assemelha-se a um corpo sem espírito (*cf.* 2.26), sem vida, e não traz proveito algum para o dia do julgamento.

18. Tiago passa para um novo estágio de seu argumento, intercalando a opinião de uma outra pessoa: *Mas alguém dirá.* Não é fácil determinar a identidade desta pessoa nem o conteúdo de sua opinião. A principal razão desta dificuldade é que os manuscritos antigos não têm pontuação, de forma que temos de decidir por nós mesmos até que ponto vão os comentários daquela pessoa. Existem principalmente três possibilidades.

a. Esta outra pessoa é uma "aliada" de Tiago, que leva adiante o argumento do autor, questionando a realidade da fé da pessoa mencionada nos vv. 14-17: "Você (o "falso" crente da ilustração) diz que tem fé; eu tenho obras". Mas você não pode me mostrar sua fé, pois não tem obras;

---

1. Mayor, p. 99. Josefo utiliza a mesma expressão para falar dos "méritos inerentes" da lei, pelos quais ela tem atraído muitos a seu estudo e observância (*Contra Apion* 2.284). Este paralelo está mais próximo do uso de Tiago do que daqueles em que a expressão parece significar "por si sozinho" (*cf.* At 28.16).

eu, por outro lado, posso lhe mostrar minha fé, através de minhas obras".[1] A grande vantagem desta interpretação é que ela lida coerentemente com os pronomes. "Você" é sempre a pessoa que afirma possuir fé, mas não tem obras; "eu" é sempre Tiago ou seu aliado, que afirma possuir as obras. Mas existe uma grande objeção a esta interpretação: ela precisa considerar a frase inicial do versículo, "Mas alguém dirá", como se estivesse introduzindo uma opinião semelhante a de Tiago. A palavra *alla* ("mas") com certeza pode ter uma força enfática ("sim", "na verdade"), mas a frase como um todo é consistentemente usada na literatura grega para introduzir uma objeção ou discordância em relação à opinião que está sendo apresentada (veja 1 Co 15.35 e numerosos exemplos no estilo de "diatribe"). Acima de tudo, esta introdução exige que as palavras iniciais sejam entendidas como "você *afirma* ter fé", uma nuança que de forma alguma Tiago deixa explícita.

b. A outra pessoa é um opositor que está duvidando da realidade da fé possuída por Tiago. Segundo esta interpretação, os dizeres do opositor podem ser limitados às três palavras após a introdução, sendo colocadas na forma interrogativa: "Você [Tiago] realmente tem fé?" Tiago, então, responde: "Eu tenho obras; e, enquanto você não pode me mostrar sua fé, uma vez que lhe faltam obras, posso lhe mostrar minha fé *através* dessas obras".[2] Outros, que também pensam que o opositor está duvidando da fé de Tiago, chegam ao outro extremo e interpretam os vv. 18-19 inteiros como palavras do opositor: "Você [Tiago] afirma possuir fé, e eu também posso afirmar que tenho obras. Mas você não pode me mostrar sua fé sem as obras, enquanto eu, se quiser, pelas minhas obras posso mostrar minha fé. Sua fé [de Tiago] não é melhor que a dos demônios!" Desta forma, a resposta de Tiago começaria no versículo 20.[3] Esta opinião conserva a força natural da frase inicial, mas tem contra si uma interpretação forçada da frase "e eu tenho obras". Hort considera isto a resposta de Tiago à pergunta de seu opositor, mas *kagō* ("e eu") é uma forma muito estranha de introduzir uma resposta a qualquer pergunta, sendo que a frase inteira

1. Mayor, pp. 99-100; Adamson, pp. 124-125, 135-137; Mussner, pp. 136-138.
2. Hort, pp. 60-61.
3. *Cf.* C. E. Donker, "Der Verfasser der Jak. und sein Ge[illegible]er. Zum Problem der Einwandes in Jak. 2.18-19", *ZNW*, 72, 1981, pp. 227-240; Z. C. Hodges, "Light on James Two from Textual Criticism", *BibSac* 120, 1963, pp. 341-350, que, para sustentar sua interpretação, defende uma leitura variante pouco apoiada.

parece redundante. A outra alternativa, segundo a qual os vv. 18-19 contêm a objeção, pecam ainda mais por uma interpretação forçada da última parte do versículo 18.

c. Em especial pelo fato de estas duas primeiras opiniões terem contra si tantas dificuldades, provavelmente devamos preferir uma terceira interpretação. Segundo esta análise, "tu" e "eu", na primeira parte do versículo 18, não se aplicam a partes específicas em disputa, mas são usados simplesmente para distinguir entre dois indivíduos diferentes. Uma das versões em inglês (NEB) adota esta interpretação em sua tradução: "Mas alguém pode objetar: 'Aqui está uma pessoa que afirma ter fé e outra que lhe aponta os feitos'". A "outra pessoa" estaria então fazendo objeção ao argumento de Tiago, ao afirmar que pessoas diferentes podem ter "dons" diferentes: uma pode ter fé; e outra, obras. Paulo não disse que o Espírito distribui os dons conforme lhe apraz (1 Co 12)? E ele não disse que a fé por si mesma era um desses dons (1 Co 12.9)? Então, como Tiago pode exigir que todos os cristãos possuam *as duas coisas*, fé e obras? Contra esta forma de raciocínio, Tiago responde que a fé e as obras não são dons especiais que um cristão pode ter ou não — nem se trata de uma "opção" para qualquer cristão. A fé genuína, salvadora, se faz presente apenas onde se vêem as obras. A dificuldade nesta interpretação é que "tu" e "eu", no começo do versículo, não podem ser aplicados a indivíduos específicos, conforme a aparência deles no restante do versículo. Respondendo a isto, Ropes aponta para uma mudança semelhante na força dos pronomes num argumento extraído do filósofo cínico Teles. Em última análise, esta interpretação tem menos dificuldades do que as outras e, provavelmente, deve ser adotada.[1]

Assim, Tiago utiliza o expediente do opositor imaginário para levar em frente seu argumento a favor da inseparabilidade entre fé e obras. Qualquer divisão entre as duas é inconcebível, até mesmo impossível. A fé genuína não pode existir sem as obras. Ao dizer para o opositor, *mostra-me essa tua fé sem as obras*, Tiago não está simplesmente desafiando-o a mostrar evidências de sua fé — ele está declarando que a fé que o opositor diz possuir não é fé de modo algum.

19. Em que importa este tipo de "fé", esta "fé sem obras"? Tiago

1. Hoje, a maioria dos eruditos adota esta interpretação, embora o faça com um pouco de relutância. *Cf.* especialmente Ropes, pp. 208-214.

retrata a pobreza da essência desta fé comparando-a com a "fé" que os demônios possuem. Eles crêem que *Deus é um só*, assim como faz qualquer cristão ou judeu convicto. A confissão da unidade de Deus, extraída de Deuteronômio 6.4, fazia parte da *Shema*, uma confissão de doutrinas básicas recitada duas vezes ao dia pelo judeu. Os cristãos também afirmavam a unidade de Deus, em vista das religiões politeístas de muitos gentios (*cf.* 1 Co 8.4-6; Gl 3.20; Ef 4.6; 1 Tm 2.5). Então, não é estranho que Tiago tenha recomendado a aquiescência a esta doutrina: *Fazes bem*. Mas o fato de que Tiago passa imediatamente a atribuir a mesma crença aos demônios sugere que, através da recomendação, se pretende mais do que uma simples ironia. Tiago podia também estar pretendendo ironizar, ao mencionar a reação dos demônios diante da crença que eles possuem. A forma verbal *tremem* (*phrissō*) aparece em alguns textos ligados à magia antiga, em referência ao "efeito que o feiticeiro queria causar através de suas mágicas" (MM). Hort diz que é algo "imediatamente mais distante e mais prostrado do que a adoração". Mas pelo menos é uma reação — que, aparentemente, é mais do que se pode dizer de alguns cristãos professos que fazem a mesma confissão!

Este versículo indica bem claramente que a fé à qual Tiago se refere nestes versos está muito longe daquela fé que ele e Paulo proclamavam. Por mais importante que fosse como doutrina, na igreja primitiva ninguém a considerava suficiente para a salvação. A fé genuína precisa ir além do intelecto, na direção da vontade; deve afetar nossas atitudes e ações, assim como também nossas "crenças". Conforme diz Mitton: "É bom possuirmos uma teologia acurada, mas não será o bastante, a menos que uma boa teologia também nos possua".

20. Este versículo introduz um novo estágio na resposta que Tiago dá à declaração de que a fé pode existir sem as obras correspondentes. No versículo 19, ele mostrou que este tipo de fé "vazia" não passa de informação *sobre* Deus, tal como a dos demônios, e que ela conduz a nada mais do que um temor abjeto diante de Deus. Agora ele irá mostrar, a partir do Antigo Testamento, que a fé *real* sempre é acompanhada de obras e que esta "fé operante" leva à aceitação perante Deus. Tiago se dirige à pessoa que defendeu a separação entre fé e obras como *homem insensato* (ARC "vão"). *Insensato* (*kenos*, literalmente "vazio") raramente é usado com relação a pessoas, mas é provável que indique uma compreensão deficiente e perversidade moral. Não precisamos pressupor que Tiago tivesse uma pessoa específica em mente (alguns eruditos, ansiosos por

descobrir um desentendimento entre Paulo e Tiago, chegaram a afirmar que aqui ele estava pensando em Paulo!). A repreensão a um opositor imaginário era um aspecto comum na argumentação antiga (*cf.* também Rm 2.1; 9.20). Tiago pergunta a seu oponente imaginário se ele gostaria de *ficar certo* de que (aqui, a força de *ginōskō*, "saber") a fé sem obras é *inoperante* (aqui a ARC traz "morta", reflexo de uma leitura variante inferior). A palavra traduzida por *inoperante* é *agros*, a qual também significa, literalmente, "ocioso", "desocupado" – Jesus a utilizou para descrever os trabalhadores que não haviam sido contratados para o dia todo (Mt 20.3, 6). O versículo reafirma o ponto principal de toda a divisão: fé sem obras não "salva" (v. 14), não tem "proveito" (v. 16): está "morta" (vv. 17, 26); é inútil.

21. Além disso, fé sem obras não "justifica". Esta é a tese dos vv. 21-25, teologicamente declarada aos leitores de Tiago no v. 24 e demonstrada pelas vidas de Abraão e Raabe nos vv. 21-23 e 25. É possível que Tiago tenha mencionado Abraão como exemplo, pelo fato de seus oponentes terem feito uso de Gênesis 15.6 como prova textual da importância da fé. Abraão, uma das figuras mais reverenciadas na história de Israel, era citado freqüentemente pelos judeus, em apoio de todos os tipos de linhas de pensamento. Como se poderia esperar, a admirável obediência de Abraão ao "duro" mandamento do Senhor, no sentido de sacrificar seu filho Isaque, era uma fonte bastante popular de comentários teológicos e devocionais. Filo chama esta "oferenda de Isaque" de a maior "obra" de Abraão (*Sobre Abraão*, 167); e 1 Macabeus 2.52 liga ao pronunciamento de Gênesis 15.6 a fidelidade de Abraão "à prova": "e isso lhe foi imputado para justiça". Tiago argumenta que a disposição de Abraão para matar seu filho, em obediência ao mandamento do Senhor, é uma evidência das "obras" com base nas quais ele "foi justificado".

É neste ponto que o argumento de Tiago se torna problemático. Pois, ao afirmar que Abraão foi *justificado por obras*, ele parece entrar em contradição com Paulo, que declara com igual clareza que Abraão foi justificado pela fé e *não* por obras (Rm 4.1-3). Embora muitos eruditos afirmem que a contradição não pode ser resolvida, um exame cuidadoso da maneira pela qual é usado o termo básico *dikaioō* (*justificar*) revelará que Paulo e Tiago não estão em desacordo. Acima de tudo, este termo está ligado a Paulo, que faz da "justificação pela fé" a peça central de seu argumento em Gálatas e Romanos. Mas é importante que se reconheça que Paulo atribui ao termo justificação um sentido bastante diferente,

numa íntima relação com toda sua perspectiva teológica. Com este termo ele se refere à transferência de uma pessoa do reino do pecado e da morte para o reino da santidade e da vida. Esta transferência acontece em virtude da identificação do pecador, através da fé, com Jesus Cristo, "o justo". Então, para Paulo, a justificação é um ato judicial e soberano em que Deus, à parte de qualquer "obra" humana, declara que o pecador é inocente perante ele (Rm 4.5).[1]

Há algumas diferenças entre as opiniões sobre o significado exato que Tiago confere a *dikaioō*. Um número significativo de eruditos pensa que Tiago está usando a palavra com um sentido demonstrativo. Abraão e Raabe "foram justificados por obras" no sentido de que eles demonstraram seu estado de justiça, praticando boas obras. Assim, seria eliminado todo conflito com Paulo, porque, embora ele enfatize que a fé é a única condição para a *declaração* de justiça, Tiago estaria argumentando que as obras são o único modo pelo qual o estado de justiça pode ser *demonstrado*. Entretanto, apesar de existirem alguns precedentes para este significado de *dikaioō* (*cf.* Gn 44.16; Lc 7.29, 35 e as referências em G. Schrenk, *TDNT*, 2, pp. 213-214), este não é o sentido habitual. O mais importante é que este sentido não se encaixa muito bem em Tiago 2, onde a pergunta não é: "Como a justiça pode ser demonstrada?", mas, sim: "Que tipo de fé dá garantia de justiça?". Portanto, é provável que Tiago esteja usando *dikaioō* num sentido de declaração, mas ele difere de Paulo ao aplicar a palavra ao pronunciamento final de Deus em relação à justiça de uma pessoa, e não à segurança inicial desta mesma justiça pela fé. Em outras palavras, Tiago usa "justificar" onde Paulo fala de julgamento. Esta distinção, entre o que Wesley chamou de "justificação inicial" e "justificação final", explica a aparente discrepância entre Paulo e Tiago.[2]

Neste sentido, o uso de *dikaioō* tem amplos precedentes no judaísmo, no Antigo Testamento e no ensino de Jesus. No Antigo Testamento, *dikaioō* (heb. *ṣāḏaq*) geralmente se aplica a um veredicto de inocência pronunciado com base numa "justiça" demonstrada ou "lealdade à aliança" (veja abaixo a Nota Adicional A "Justificação" no Antigo Testamento e no Judaísmo). Este veredicto tem uma ligação

---

1. Quanto a todo este assunto, veja principalmente L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Inter-Varsity Press, 1955), pp. 251-298; do mesmo autor, veja também *The Atonement: Its Meaning and Significance* (Inter-Varsity Press, 1983), pp. 177-202.
2. "Minutes of 1744" (J. Wesley, *Works*, VIII, p. 277).

natural com o último julgamento. No ensino de Jesus, este sentido de *dikaioō* também é visto com clareza. Certa vez, ele advertiu seus ouvintes: "... porque pelas tuas palavras serás justificado, e pelas tuas palavras serás condenado" (Mt 12.37). A freqüente dependência que Tiago revela do ensino de Jesus torna ainda mais importante esta referência. Uma razoável objeção a esta interpretação de Tiago 2 é que, segundo o texto de ARA, Abraão foi justificado *quando* ofereceu Isaque. Mas o particípio aoristo *anenegkas* poderia ter sido traduzido simplesmente por "tendo oferecido", podendo ser considerado como uma especificação daquelas obras pelas quais Abraão alcançou a "justificação final".

Se interpretarmos o ensino de Tiago desse modo, ele não poderá ser acusado de contradizer o ensino de Paulo. Tiago afirma que Abraão praticou obras e que aquelas obras foram usadas como critério no julgamento final de Deus sobre a vida de Abraão. Ele pressupõe que Abraão tinha fé e que aquela fé foi um elemento básico em sua aceitação por parte de Deus (vv. 22-23). Mas ele enfatiza que a vida de alguém que tenha sido aceito por Deus precisa revelar o fruto desse relacionamento, através de boas obras. Paulo se concentra naquilo que precede e torna possível estas obras. Paulo quer deixar claro que uma pessoa "entra" no reino de Deus somente pela fé; Tiago insiste em dizer que Deus exige as obras daqueles que *estão* "dentro".

Nota Adicional:
A "Justificação" no Antigo Testamento e no Judaísmo (2.21)

Na Septuaginta, o verbo *dikaioō* ocorre quarenta e quatro vezes. Das vinte e oito vezes em que há um original hebraico, vinte e duas envolvem uma forma do verbo *ṣāḏaq*. Acima de tudo, a palavra é associada com "tribunal" e descreve o veredicto de inocência pronunciado pelo juiz. Muitas vezes, *ṣāḏaq* é usado sem uma referência direta a um contexto legal, mas são mantidas as conotações judiciais (Gn 38.26; 44.16; Jr 3.11; Ez 16.51-52). Com bastante freqüência, Deus é retratado como o juiz diante de quem uma pessoa pleiteia sua causa (1 Sm 12.7; Is 43.26; Mq 7.9) e que julga a vida de homens e mulheres. De importância particular é o fato de que o veredicto divino geralmente é pronunciado em relação à real conduta. Por exemplo, em Miquéias 6.11, o Senhor adverte de que não poderá inocentar (*dikaioō*) o homem que usa "balanças falsas". Em 1 Reis 8.31-32, Salomão ora: "Se alguém pecar contra o seu próximo, e lhe for exigido que jure, e ele vier a jurar diante do teu altar nesta casa, ouve tu

nos céus e, age, e julga a teus servos, condenando ao perverso, fazendo recair o seu proceder sobre a sua cabeça, e justificando (*dikaiōsai*) ao justo (*dikaion*), para lhe retribuíres segundo a sua justiça (*dikaiosynēn*)". Nestes casos, justiça não designa um comportamento isento de pecado, mas lealdade à aliança; Deus declara inocentes aqueles que agem em conformidade com os padrões expressos na aliança. Ao lado disso, aparece o reconhecimento de que o homem, por si mesmo, nunca poderá merecer a absolvição de Deus: "Não entres em juízo com o teu servo, porque à tua vista não há justo nenhum vivente" (Sl 143.2). Aqui reside um claro precedente para a ênfase de Paulo na natureza inteiramente graciosa da justificação (Rm 3.20 e Gl 2.16). Todavia, a inclinação geral do Antigo Testamento é de que "se declare que os homens têm razão *com base nos fatos, i.e.,* porque em geral ou num assunto específico eles são íntegros e inocentes".[1] Esta declaração, naturalmente, tem uma relação íntima com o julgamento final (Is 43.9; 45.25; 50.8; 53.11?).

O judaísmo mantinha basicamente o mesmo ponto de vista: "justiça" relacionava-se com a conduta correta, segundo definida pela lei de Deus, e o veredicto de justificação era pronunciado sobre aqueles que respeitavam fielmente as estipulações da aliança.[2]. O Evangelho de Mateus reflete este uso judaico. Embora a entrada no reino dependa de um compromisso com Jesus ("seguir a Jesus"), a "justiça" é principalmente, se não exclusivamente, a conduta que se espera do discípulo (Mt 5.20), sendo que *dikaioō* é utilizado em referência ao julgamento final, onde as "obras", *i.e.*, as coisas que dizemos e fazemos, são levadas em consideração (Mt 12.37).

22. Dirigindo-se ainda ao "opositor" do versículo 18, agora Tiago afirma que a fé de Abraão *operava juntamente com as suas obras*. Se o versículo 21 deixou a impressão de que Tiago está interessado apenas nas obras de Abraão, este verso revela que em todo tempo ele estava

---

1. J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (Cambridge University Press, 1972), p. 18. Particularmente valiosa é a discussão de Ziesler sobre o conceito de justiça no Antigo Testamento e no judaísmo (veja pp. 17-127).
2. B. Pryzybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge University Press, 1980), pp. 37-76.

pressupondo a fé de Abraão. Devemos nos lembrar de que o que Tiago deseja ilustrar é a natureza da fé de Abraão, uma fé que não é "inoperante" (v. 20). Além disso, provavelmente Tiago estava pensando todo tempo em Gênesis 15.6, que coloca ênfase na fé que Abraão possuía. Ele começa com as obras de Abraão, porque era este elemento da vida do patriarca que ele precisava destacar. Talvez alguns de seus leitores tivessem se apegado a Gênesis 15.6, a fim de enfatizar a fé de Abraão, interpretando-a de acordo com algumas tradições judaicas, como se ela fosse o seu abandono da idolatria para "adorar a um único deus".[1] Mas é claro que este tipo de fé não seria melhor do que a fé dos demônios (v. 19), e Tiago quer demonstrar que a fé de Abraão era muito mais do que isso.

Tiago faz uso de um outro jogo de palavras, para enfatizar a íntima relação entre a fé de Abraão e suas obras: a fé "operava juntamente" (*synergei*) com suas obras (*ergois*). A fé que Abraão possuía era uma fé "operante", ativa, que não era tanto a origem de suas obras, mas a parceira delas. Esta atividade conjunta de fé e obras é acentuada pelo uso do tempo imperfeito do verbo, um tempo que conota uma ação repetida ou contínua. A "fé" não era algo que Abraão exercia numa ocasião; ela estimulava, dirigia e operava junto com suas obras. Mas a fé demonstrada por Abraão não somente causara um efeito em suas obras; estas também fizeram alguma coisa com sua fé: foi através delas que sua fé se *consumou* (ARC "foi aperfeiçoada"). O verbo aqui usado, *teleioō*, significa "aperfeiçoar" ou "levar à maturidade". Assim como se pode produzir um cristão "perfeito" através da perseverança fiel nas provações (1.3-4), também a fé "perfeita" é alcançada por meio de sucessivos atos de obediência. A fé de Abraão foi fortalecida, amadurecida e aprofundada por "provações" sucessivas, pelas quais ele foi chamado a passar. Tiago não quer dizer com isto que a fé não pode existir sem as obras (porque uma pessoa que está morrendo pode realmente crer, sem praticar uma "obra"), nem que a fé se mostra "perfeita" simplesmente através das obras, mas que estas são o produto necessário e inevitável da verdadeira fé que salva, e, então, por si conduz a fé à "maturidade".[2] Se eu der uma marretada num arco que

1. *Cf., e.g.,* Filo, *As Virtudes*, 216; Josefo, *Antigüidades*, 1.154-157; Jubileus 11-12 e Davids, pp. 128-129.
2. Um paralelo à linguagem de Tiago é encontrado em Filo, *Sobre a Administração*, 42, onde ele afirma que Jacó era "uma pessoa que foi aperfeiçoada como resultado da disciplina" (*to teleiōthenti ex askeseōs*; paralelamente, *Confusão das Línguas*, 181).

atravessa uma mesa de vidro, o desfecho necessário será uma mesa de vidro despedaçada. Por si só, o despedaçamento não é o golpe da marreta, mas é seu resultado inevitável. De modo semelhante, a fé é a "ação" decisiva que conduz à justificação. Mas a "ação" deixa a marca de sua ocorrência – as "obras". A fé não pode ser confundida com obras, mas também não pode ser separada delas.

23. Como resultado da ativa operação conjunta de fé e obras na vida de Abraão, manifestada principalmente em sua obediência a Deus quando lhe foi pedido que sacrificasse seu filho, foi-lhe concedida a aprovação de Deus: ele recebeu *justiça* e foi chamado amigo de Deus. Agora é citado Gênesis 15.6, que estava por trás de toda a discussão de Tiago. Mas o que Tiago quer dizer quando afirma que *se cumpriu a Escritura*, em resultado da obediência de Abraão? Certamente, Gênesis 15.6 não é uma profecia. Este texto afirma de maneira bem direta que Deus "levou em conta" ou "considerou" a fé de Abraão ao lhe conferir "justiça" – neste contexto, especificamente sua fé na promessa feita por Deus de que lhe daria um filho e muitos descendentes. "Justiça" deve ser encarado num sentido judicial ou forense, com o significado de que Deus o considerou como "sendo justo" perante si, e provavelmente este é o significado do original.[1] Desta forma, como poderia se *cumprir* este pronunciamento?

Um ponto importante é reconhecer que o verbo *plēroō* não precisa receber um significado que se restrinja a "cumprir". Este verbo significa basicamente "encher" ou "encher completamente", podendo se aplicar a redes de pesca (Mt 13.48) e casas (Jo 12.3). De maneira mais típica no Novo Testamento, ele é usado para designar a "plenitude" ou "apogeu" do Antigo Testamento através do advento de Jesus. Isto pode tomar a forma de "cumprimento" de uma profecia, a apresentação do significado último de um evento histórico (Mt 2.15) ou a interpretação e aplicação culminantes da lei do Antigo Testamento (Mt 5.17). Assim, não é preciso pensar que Tiago enxergava Gênesis 15.6 como uma profecia que foi "cumprida" mais tarde na vida de Abraão. Em vez disso, o que ele está declarando é que este verso encontrou seu significado e importância últimos na vida de obediência de Abraão. Quando Abraão "colocou fé" no Senhor, Deus lhe deu, naquele momento e naquele lugar, a condição

---

1. *Cf.* L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, p. 263; também *The Atonement*, p. 187.

de um relacionamento justo consigo: *antes* de ele praticar obras, *antes* de ser circuncidado. Paulo apresenta isto com bastante força (Rm 4.1-17). Mas a fé de Abraão e o veredicto de absolvição pronunciado por Deus alcançaram "plenitude", receberam seu significado último, quando Abraão "aperfeiçoou" sua fé com as obras, e o anjo do Senhor reafirmou o veredicto divino: "... agora sei que temes a Deus" (Gn 22.12). Tiago não está negando que Abraão tenha recebido uma posição de justiça diante de Deus com base apenas em sua fé, muito antes de ter oferecido Isaque em obediência a Deus. Mas o que ele quer enfatizar é que a fé que Abraão possuía foi vital, ativa, e que o veredicto de Deus foi reconfirmado com base nesta atividade. A declaração inicial de justiça baseada na fé recebe significado e validade últimos por meio da declaração final de justiça baseada numa "fé operante". Desta forma, Paulo concentra-se na posição cronológica de Gênesis 15.6 e cita o texto como evidência de uma declaração inicial de justiça recebida de Deus por Abraão, somente com base na fé. Tiago menciona o mesmo versículo mais como um "lema", permanecendo sobre toda a vida de Abraão, e o aplica à declaração final de Deus quanto à justiça do patriarca.

Tiago apresenta um segundo resultado da fé ativa de Abraão: ele *foi chamado amigo de Deus* (*cf.* 2 Cr 20.7; Is 41.8; também Is 51.2 e Dn 3.35 LXX; BJ). Este título de Abraão tornou-se popular na literatura intertestamentária.[1] Tiago o menciona para indicar a posição privilegiada que Abraão recebeu por causa de sua fé profunda e obediência prática.

24. Agora Tiago se dirige diretamente a seus leitores (*Verificais* [*hōrate*]) e formula um princípio teológico extraído da vida de Abraão: *uma pessoa é justificada por obras, e não por fé somente.* Com esta declaração alcançamos o clímax da tensão entre Paulo e Tiago. Pois Paulo não diz exatamente o contrário? "Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei" (Rm 3.28). Em nosso comentário sobre os versículos 14 e 21 já tratamos dos pontos cruciais, mas será útil repeti-los aqui. Primeiro, devemos reconhecer que a "fé" mencionada por Paulo e a "fé somente" de Tiago são conceitos inteiramente diferentes. Paulo tem um conceito de fé fortemente dinâmico, através do qual o crente tem uma união íntima com Cristo, seu

1. *Cf.* Filo, *Acerca da Sobriedade*, 5b; *Sobre Abraão*, 273; Jubileus 19.9.

Senhor, e que inclui um compromisso de obediência a esse Senhor. É por isso que Paulo pode se referir à "obediência por fé" (Rm 1.5) e dizer que a "fé que atua pelo amor" é a que vale em Cristo (Gl 5.6). Em outras palavras, para Paulo a fé inclui um compromisso de obediência; é confessando a Jesus como Senhor, o verdadeiro conteúdo da fé, que se alcança a salvação e a justificação (Rm 10.9-10).[1]. Embora o conceito de Tiago sobre a fé possa não ser totalmente diferente deste, nos versículos 14-26 ele falou de uma "fé" que certas pessoas afirmam possuir (v. 14). Esta "fé" é uma questão de discurso sem ação (vv. 15-16); é uma profissão verbal sem crédito nem compromisso (vv. 18-19). É a esta fé morta, inoperante, que Tiago se refere como "fé somente", no versículo 24. O próprio Paulo seria o primeiro a condenar qualquer pessoa que pensasse que esta fé pode justificar.

Por outro lado, é impossível imaginar Paulo dizendo que "uma pessoa é justificada por obras". Conforme revela Romanos 4.2-8 (e *cf.* Rm 9.10-12), Paulo excluiu as "obras" como base para a justificação. Mas o que é importante lembrar aqui é que Paulo está pensando na justificação como uma garantia inicial de uma condição de justiça do crente. Conforme argumentamos, Tiago opera com um sentido diferente de *dikaioō*, utilizando-o em referência ao veredicto final de Deus sobre nossa vida. Se o relacionamento inicial de uma pessoa com Deus pode ser estabelecido somente com base na fé (Paulo), o reconhecimento final deste relacionamento leva em conta as obras que, inevitavelmente, a verdadeira fé deve produzir (Tiago). Nas palavras de Calvino: "... assim como Paulo afirma que somos justificados sem ajuda das obras, também Tiago não permite que sejam considerados justos aqueles que não têm boas obras".[2] A pequena palavra "somente" que Tiago acrescenta à "fé" faz toda a diferença: ela mostra que Tiago não tem nenhuma intenção de excluir a fé do processo de justificação. Entretanto, ele estava profundamente incomodado com uma fé sem conseqüências para a vida — que podemos até chamar de "fé barata". Ao enfrentar esta tendência, Tiago teve de colocar bastante ênfase na natureza ativa da fé e afirmar que, no final das contas, as ações têm importância. Paulo estava enfrentando um problema bastante diferente. Seus oponentes judeus e judaizantes consideravam as

1. Quanto a isto, veja principalmente G. Eichholz, *Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus* (Kaiser, 1961), pp. 24-37.
2. Calvino, *Institutas*, III. xxvii. 12.

obras praticadas em obediência a Deus como base suficiente para lhes garantir o lugar na aliança com Deus. Contrariando esta tendência, Paulo afirmou que, com efeito, a aliança na qual eles confiavam estava falida e que a fé em Cristo era o único caminho pelo qual uma pessoa poderia se tornar justa diante de Deus.

O apelo poderoso de Paulo por um compromisso radical da pessoa inteira com Cristo deve ser proclamado com vigor, sempre que as pessoas confiam em suas atividades religiosas para obterem salvação. Mas o conceito de Tiago acerca da fé como uma obediência ativa e vigorosa precisa ser reafirmado com muita força, quando a "fé" se torna nada mais do que um compromisso verbal com determinadas doutrinas.[1]

25. Pensando na possibilidade de seus leitores não terem entendido o ponto principal, Tiago acrescenta uma última ilustração. Se fosse feita a objeção de que as obras de Abraão eram o mínimo que se poderia esperar de alguém que tivesse experimentado a graça de Deus de um modo tão rico, o mesmo já não seria verdade a respeito de *Raabe*. Com pouca base para crer, ela havia se convencido de que "o Senhor vosso Deus é Deus em cima nos céus e em baixo na terra" (Js 2.11). E, baseada nesta "fé", ela *acolheu os emissários e os fez partir por outro caminho*. Certamente, Tiago não faz uma menção específica de sua fé, mas o argumento inteiro deixa claro que ele a pressupõe. De modo significativo, Hebreus 11.31 a destaca como um exemplo de fé. Assim, o argumento de Tiago aqui é o mesmo levantado no versículo 21, redigido de forma semelhante: o julgamento final de Deus leva em consideração a justiça real que uma pessoa demonstra através das obras. Os particípios traduzidos por *acolheu* (*hypodexamenē*) e *fez partir* (*ekbalousa*) são aoristos, especificando as *obras* nas quais Deus se baseou para pronunciar seu veredicto final.

Por que Tiago escolheu Raabe como um exemplo de justificação

1. O próprio Lutero poderia muito bem ter dado maior ênfase à mensagem de Tiago, caso tivesse vivido numa época diferente. Ao enfrentar uma excessiva preocupação com obras, ele procurou equilibrar as coisas, insistindo na mensagem paulina sobre a fé. Quanto a isto, veja D. O. Via, "The Right Strawy Epistle Reconsidered: A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic", *JR* 49, 1968, pp. 253-267; J. Reumann, *Righteousness in the New Testament* (Fortress, 1982), pp. 156-157; Dibelius, pp. 179-180.

pelas obras? Talvez ele tenha sido influenciado pela ligação tradicional entre Abraão e Raabe, verificada em 1 Clemente 10, 12. Neste texto, Abraão e Raabe são elogiados por sua "fé e hospitalidade". A referência a Abraão diz respeito à recepção que ele ofereceu aos três "homens" em Gênesis 18, um evento mencionado com bastante freqüência na tradição judaica. Algumas pessoas pensam que este tema da hospitalidade explica a razão pela qual Tiago menciona Abraão e Raabe; as "obras" que eles praticaram são exatamente aquelas que faltam às pessoas com uma fé inautêntica (vv. 15-16).[1] Entretanto um sério problema nesta teoria é que Tiago deixa de mencionar o acontecimento de Gênesis 18. Outra possibilidade é a de que Abraão e Raabe sejam mencionados pelo fato de que ambos eram considerados prosélitos (convertidos) que agiam com base na fé que tinham no "único Deus". Mas o que Tiago parece enfatizar de forma mais clara, ao chamar abertamente Raabe de *meretriz*, é a diferença entre ela e Abraão; este último, herói e "pai" de Israel amplamente decantado, é comparado com a mulher pagã de baixa reputação. Mas tanto o patriarca quanto a prostituta são declarados justos com base nas obras que provinham da fé que possuíam.

26. Tiago conclui esta passagem, reafirmando seu tema central: *a fé sem obras é morta.* Do mesmo modo que o corpo sem seu espírito vivificante, ou "fôlego de vida" (Gn 2.7), não passa de um cadáver, assim também a fé, sem as obras que lhe dão vitalidade, é morta. Novamente percebemos que Tiago está preocupado não com que as obras sejam "acrescentadas" à fé, mas, sim, com que se possua o tipo certo de fé, uma fé operante. Sem este tipo de fé, o cristianismo torna-se uma ortodoxia estéril e perde todo o direito de ser chamado de fé.

Um tanto quanto ironicamente, ninguém mais do que Lutero captou com tanta força a mensagem básica de Tiago 2.14-26 (em seu prefácio a Romanos):

"Oh! esta fé é uma coisa poderosa, sempre ativa e viva. Para ela, é impossível não praticar coisas boas sem cessar. Ela não pergunta se as boas obras devem ser praticadas, mas, antes que a pergunta seja feita, ela já as praticou e está constantemente a realizá-las. Portanto, qualquer pessoa

---

1. Veja principalmente R. B. Ward, "The Works of Abraham: James 2.14-26", *HTR* 61, 1968, pp. 283-290.

que não pratica tais obras é uma descrente. Ela tateia e olha ao redor em busca de fé e boas obras, mas não sabe o que é a fé nem o que são as boas obras. Mas, mesmo assim, ela vive falando, usando muitas palavras, acerca de fé e boas obras".

IV. AS DISSENSÕES DENTRO DA COMUNIDADE (3.1–4.12)

Os parágrafos que vêm depois de 1.19-2.26 — que, como vimos, estão relativamente unificados em torno do tema da prática da palavra — à primeira vista não parecem ter muito em comum. Todavia, um exame mais minucioso revela uma determinada coesão no material em 3.1-4.12. Esta divisão começa e termina com advertências acerca do pecado de um falar impuro (3.1-12; 4.11-12). No meio desses parágrafos, Tiago se concentra no problema das dissensões e disputas dentro da comunidade. Estes dois assuntos têm uma relação natural, uma vez que o falar impuro, especialmente o crítico, sempre tem a companhia de brigas e discussões. Outro aspecto unificador dentro da divisão que trata da dissensão na comunidade (3.13-4.10) é o tema da inveja, ou egoísmo, aquela atitude pecaminosa que Tiago julga ser responsável pelo comportamento de contendas e arrogância entre seus leitores.[1] A cura desta inveja egoísta encontra-se num arrependimento radical, uma auto-humilhação diante de Deus (4.4-10), uma adesão à "sabedoria do alto", com seus frutos de paz e humildade (3.13-18). Somente através desta transformação na atitude dos indivíduos cristãos será possível evitar o falar pecaminoso e trazer a cura para as divisões na comunidade.

a. Os efeitos nocivos da língua sem controle (3.1-12)

Tiago já demonstrou sua preocupação com os pecados da língua. Em 1.19, ele encorajou seus leitores a serem "tardios para falar", enquanto, em 1.26, a ação de refrear a língua é destacada como um dos principais ingredientes de uma "religião pura". Agora ele ataca o problema com certa minuciosidade. Talvez a questão geral das "obras" em 2.14-26 tenha estimulado esta divisão: "as palavras também são obras" (Tasker). Mais do que qualquer outro versículo na epístola, estes revelam a amplitude do pano de fundo de Tiago. O problema da língua sem controle é um tema

---

1. A unidade temática desta divisão foi demonstrada com clareza por L. T. Johnson, "James 3.13-4.10 and the *Topos* ΠΕΡΙ ΦΘΟΝΟΥ", *NovT* 25, 1983, pp. 327-347.

freqüente em Provérbios e outros textos do Antigo Testamento e da literatura de sabedoria judaica. Mas Tiago lança luz sobre este problema da língua, usando uma série de ilustrações populares entre moralistas gregos e heleno-judaicos. Estas ilustrações são de um tipo que deve ter sido amplamente conhecido entre aqueles que possuíam um mínimo de familiaridade com a cultura helênica. O retrato de Tiago que aparece é o de um judeu razoavelmente bem instruído, que conhecia por completo o Antigo Testamento e que estava bem familiarizado com a literatura, a língua e a cultura heleno-judaicas.

1. Tiago enfoca o assunto da língua por meio de uma advertência sobre o ofício de ensinar. Os *mestres* (*didaskaloi*) desempenhavam um importante papel na vida da igreja primitiva. Paulo os destaca como aqueles que exercem um dos três mais proeminentes ministérios na igreja, ao lado dos apóstolos e profetas (1 Co 12.28; veja também At 13.1; Rm 12.7; Ef 4.11). O mestre na igreja primitiva, mais ou menos comparável ao rabino judeu, tinha sobre si a tarefa crucial de transmitir a doutrina cristã (veja 2 Tm 2.2). Naturalmente, o ministério de ensino conferia certa autoridade e prestígio. Isto se verificava de forma particular numa sociedade em que poucas pessoas sabiam ler e onde os indivíduos de classes mais inferiores tinham poucas oportunidades de alcançar uma melhor posição. Então, não é de surpreender o fato de que os cristãos eram atraídos pelo ministério de ensino. Uma preocupação com crentes que afluíam a este ministério com motivações erradas é o que provavelmente está por trás da advertência de Tiago: *não vos torneis, muitos de vós, mestres.*

Reforçando este conselho, Tiago aponta outro aspecto menos atraente do ensino: *sabendo que havemos de receber maior juízo*, sendo que a palavra "juízo" (*krima*) sugere a idéia de punição ou condenação. É claro que Tiago não quer dizer que os mestres cristãos receberão uma penalidade mais severa em relação aos outros da comunidade cristã – neste caso, poucos se tornariam mestres! Provavelmente devamos interpretá-lo como se estivesse a dizer que a importância do ministério de ensino o torna mais passível de um escrutínio mais rigoroso, sendo que o fracasso em desempenhar o ministério com fidelidade conseqüentemente acarretará uma penalidade mais severa. Jesus fez a advertência de que "àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido" (Lc 12.48). Aqueles a quem foi dado o "dom" de ensino têm uma terrível responsabilidade pelo exercício deste dom na instrução das pessoas na fé.

Paulo estava bastante consciente desta responsabilidade. Ao se despedir dos presbíteros da igreja de Éfeso, ele enfatizou que havia sido fiel à sua tarefa de arauto do evangelho: "Portanto eu vos protesto, no dia de hoje, que estou limpo do sangue de todos; porque jamais deixei de vos anunciar todo o desígnio de Deus" (At 20.26-27). Como exemplo de fracasso no desempenho desta responsabilidade, podemos citar os escribas judeus, insinceros e gananciosos, sobre quem Jesus afirmou: "... estes sofrerão juízo muito mais severo" (Mc 12.40). Aquele que se compromete a liderar as outras pessoas na fé precisa ter cuidado para que sua própria vida reflita o que ele está ensinando. Seu maior conhecimento vem acompanhado de uma maior responsabilidade de viver de acordo com o que conhece. A intenção de Tiago não é dissuadir do ensino estas pessoas que, como ele próprio, têm o chamado e o dom para ensinar. O que ele deseja fazer é imprimir sobre seus leitores a natureza séria do ministério, advertindo-os de que não se deve ingressar nele por motivos frívolos ou egoístas.

2. O mestre coloca a si próprio diante de um maior perigo de julgamento, visto que a principal ferramenta de seu ministério, a língua, é a parte de controle mais difícil no corpo. A fim de acentuar o perigo peculiar que a língua representa, Tiago primeiro admite a preponderância do pecado: *Porque todos tropeçamos em muitas cousas*. O verbo usado por Tiago (*ptaiō*) tem uma aplicação figurada ao fracasso espiritual tanto no judaísmo como no Novo Testamento (*cf.* 2.10; Rm 11.11; 2 Pe 1.10). Ele pode sugerir pecados de natureza relativamente inferior ou até mesmo inadvertida. É provável que a ênfase não esteja no número de pecados, mas na variedade deles. Tiago diz que, em contraste com isso, existe uma forma na qual todos pecamos – com a língua. Tiago não é o primeiro a destacar o falar impuro como um pecado particularmente difundido. Por exemplo, Provérbios tem uma grande preocupação em afirmar a importância e a força das palavras (*cf.* 10.8; 11; 16.27-28; 18.7-8). Assim como Tiago, Jesus ben Siraque enfatiza os pecados da língua em ligação com os pecados inadvertidos: "Há quem desliza, mas sem intenção; e quem nunca pecou com a própria língua?" (Eclesiástico 19.16). Tiago se expressa de modo positivo: a pessoa que *não tropeça no falar é perfeito varão, capaz de refrear também todo o seu corpo*. É tão difícil controlar a boca; ela é tão dada a expressar aquilo que é falso, calunioso, cortante, que a pessoa que a mantém sob controle, com certeza, tem a capacidade de dominar outros membros menos indóceis do corpo.

Uma vez que Tiago continua a se incluir em suas censuras (*todos*

tropeçamos em muitas coisas), neste versículo ele ainda pode estar pensando especificamente nos mestres. Mas o restante da passagem não faz referência a mestres, e certamente a advertência de Tiago a respeito da língua tem uma aplicação geral. Assim, é provável que Tiago pretenda incluir *todos* os seus leitores na primeira pessoa do plural no verso 2. Sua advertência aos pretensos mestres trouxe-lhe à mente o problema da língua; e, à propósito, este é um problema que afeta a todos na igreja.

3. Aqui neste versículo começa uma série de ilustrações que Tiago usa com grande efeito, ao retratar o poder e o perigo que a língua representa (vv. 3-6a). A origem destas ilustrações não se encontra em Tiago; ele menciona figuras conhecidas e amplamente utilizadas para afirmar seu pensamento.

Segundo a PIB, Tiago introduz a primeira ilustração, no v. 3, usando a expressão "Vê". Esta redação, embora tenha o apoio de muitos comentaristas modernos, provavelmente é inferior à construção condicional (*se*, "quando") adotada pela maioria das traduções atuais. A diferença está em uma letra no grego, e é possível que os primeiros copistas tenham utilizado *ide* ("vede", "observai") no lugar de *ei de* ("e se"), como uma assimilação ao versículo 4 (*idou*, "observai"). Embora a figura do cavalo possa ter sido sugerida a Tiago pelo uso que ele faz do verbo "refrear" no v. 2, a utilização do cavalo para ilustrar a idéia de alguma coisa pequena controlando outra coisa grande não era novidade. Sófocles, dramaturgo do século V a.C., tem um de seus atores que diz: "Sei que cavalos indóceis são quebrados pelo uso de um pequeno freio" (*Antígona*, 477). Seguramente, Tiago não faz uma menção específica do pequeno tamanho do freio. Mas é provável que a sua intenção era de que isto fosse inferido, uma vez que ele enfatiza que o freio, quando colocado na boca do cavalo, permite que tenhamos controle sobre seu *corpo inteiro*.

4. A segunda ilustração torna explícito o contraste entre um pequeno instrumento e o grande objeto que ele pode controlar. *Observai, igualmente, os navios que, sendo tão grandes e batidos de rijos ventos, por um pequeníssimo leme são dirigidos para onde queira o impulso do timoneiro*. Mais uma vez, Tiago emprega uma figura bastante popular. Aristóteles fez uma comparação específica entre o pequeno tamanho do leme, virado por um único homem, e o "enorme volume" de navio que ele controla (*Quest. Mecan.* 5); e tanto o homem quanto Deus são comparados com freqüência a um timoneiro. É interessante que se possa encontrar

vários lugares nos quais o cavalo e seu cavaleiro ou o navio e seu timoneiro são usados em conjunto para ilustrarem vários pontos.[1] Algumas vezes, até mesmo o fogo (*cf.* v. 5) é incluído ao lado do cavalo e do navio.[2] O fato de que a combinação de figuras encontrada nos versículos 3-5 se verifica em outro lugar pode sugerir que Tiago se baseou nestas fontes. Mas, provavelmente, tal hipótese não se faz necessária. No final, as ilustrações são óbvias, conforme sugere a freqüência de suas ocorrências. Elas estavam "em moda", de forma que o uso feito por Tiago demonstra nada mais que o fato de que ele estava familiarizado com a cultura mais ampla que o rodeava.

As duas ilustrações nos versículos 2-4 focalizam o *controle* que uma pessoa, através de um pequeno objeto (o freio, o leme), exerce sobre alguma coisa grande (o cavalo, o navio). Uma aplicação restrita destas figuras seria a afirmação de que, de modo semelhante, o crente usa a língua para controlar "todo o seu corpo" (v. 2), mas é difícil compreender como a língua poderia controlar diretamente o corpo. Provavelmente, devamos fazer uma aplicação um pouco diferente: assim como o freio determina a direção ao cavalo, e o leme, ao navio, também a língua pode determinar o destino do indivíduo. Quando o crente exerce um cuidadoso controle da língua, pode-se presumir que ele também seja capaz de dirigir sua vida inteira em seu curso apropriado e divinamente cartografado: ele é um "perfeito varão" (v. 2). Mas quando a língua não é refreada, mesmo sendo pequena, também o resto do corpo provavelmente não terá controle nem disciplina.

5a. A primeira parte deste versículo conclui o trecho de abertura do discurso de Tiago sobre a língua, ao fazer uma aplicação explícita das

---

1. A combinação destas figuras aparece freqüentemente como ilustração do controle que Deus tem sobre o cosmo (Pseudo-Aristóteles, *Mund.* 6; várias vezes em Filo) e algumas vezes em relação à autoridade que o homem recebeu para exercer sobre a criação (Filo, *Sobre a Criação*, 88). A mente do homem, ou uma natureza superior, também é comparada a um condutor de carruagens e a um timoneiro, como aquilo que deve controlar toda a pessoa (Filo, *Sobre a Migração de Abraão*, 67; Strobaeus *Ecl.* 3.17.17; Plutarco *Quorm. adol. poet. aud. deb.* 33F). Dibelius oferece uma extensa amostra de textos importantes (pp. 185-190).
2. Veja principalmente Filo, *Interpretação Alegórica*, 3.223-224, onde se chama a mente de "condutora de carruagem e timoneira da alma" e se a irracionalidade toma o controle, diz-se que ela ateou fogo à mente.

ilustrações dos versículos 3-4. A importância do freio e do leme, por pequenos que possam ser, é comparável à importância do *pequeno órgão*, a língua: "gloria-se de grandes coisas" (ARC). No Novo Testamento "gloriar-se" está quase sempre relacionado a uma atividade pecaminosa, manifestando uma presunção arrogante diante de Deus. Contudo, aqui, "gloriar-se" é usado sem estes sentidos negativos — a língua realmente tem uma importância considerável e com razão pode se gloriar do poder que possui para determinar o destino de uma pessoa.

5b. Este meio-versículo efetua a transição entre os vv. 3-5a, que focalizam o poder desproporcional da língua, e o versículo 6, que enfatiza o potencial de destruição que ela possui. *Vede como uma fagulha põe em brasas tão grande selva!* Uma peculiaridade desta tradução é que a mesma palavra grega (*hēlikos*), em suas duas ocorrências, recebe significados diferentes e até opostos: "Vede quão grande bosque um pequeno fogo incendeia" (ARC) — ela é traduzida tanto por *quão grande* como por *pequeno*. A explicação é que a palavra "expressa magnitude nas duas direções" (Hort) — imensidão ou extrema pequenez. Usada deste modo na mesma sentença, ela alcança uma certa simetria antitética.[1] Como figura, o rápido avanço destruidor do fogo era usado com freqüência para transmitir uma advertência sobre o efeito de paixões desenfreadas. O Antigo Testamento compara o discurso de um tolo ao "fogo ardente" (Pv 16.27) e Siraque afirma que a língua "não tem poder sobre os homens piedosos, os quais não serão abrasados em suas chamas" (Eclesiástico 28.22). A palavra traduzida por *floresta* (*hylē*) na Bíblia de Jerusalém (ARC traz "bosque") pode ser uma referência ao matagal que cobria tantas colinas na Palestina, o qual, naquele clima seco do Mediterrâneo, poderia fácil e desastrosamente se incendiar.[2]

6. A identificação da *língua* como *fogo*, implícita no versículo 5, é agora afirmada, e o potencial destrutivo da língua é ainda mais enfatizado. Estes pontos, atingidos no início e fim do v. 6, estão claros, mas o meio do

---

1. *Cf.* também Filostrato, *Vit. Ap.* 2.11.2 — "pois a mim parece uma proeza sobre-humana o fato de um minúsculo (*tēlikoud*) ácaro controlar um animal tão gigantesco"(*tēlikouto*).
2. L. E. Elliott-Binns, "The Meaning of *'YLH* in Jas. III.5", *NTS* 2, 1955, pp. 48-50; *cf.* também a observação em Hort, pp. 104-107.

versículo deixa ao leitor do texto grego uma considerável dificuldade. Incluindo a primeira parte do versículo, Tiago usa cinco expressões no caso nominativo e apenas um verbo no indicativo. O tradutor ou intérprete precisa decidir qual a melhor combinação destas palavras, para que o verso faça sentido, e cada uma das combinações tem algumas dificuldades. Por causa disso, muitas pessoas sugeriram que o texto precisa ser emendado, que temos de mudar a redação, para que se alcance sentido. Mas uma emenda conjectural do texto do Novo Testamento, com suas ricas evidências de manuscritos, deve sempre ser um último recurso desesperador. Portanto, tentaremos explicar o texto na forma em que se encontra.

O primeiro problema é o significado da frase *ho kosmos tēs adikias*, que vem logo após a declaração de que a *língua é fogo*. Aplicando a *kosmos* o significado de "adorno" (*cf.* 1 Pe 3.3), alguns pensam que Tiago pode estar afirmando que a língua "adorna" a injustiça, ao usar uma linguagem de floreios, a fim de tornar atraente o pecado. Mas este sentido de *kosmos* tem pouca confirmação no Novo Testamento e está longe de ser o significado óbvio da frase de Tiago. Com a tradução *mundo de iniqüidade*, a ARA parece adotar uma segunda alternativa: *kosmos* significa "soma total" ou "grande quantidade" (veja BAGD, Pv 17.6a [apenas na LXX]). Segundo esta interpretação, Tiago enfatiza o grande mal inerente na língua, uma grande "quantidade" ou "volume" de iniqüidade. Os problemas desta linha de pensamento são que o sentido de "totalidade" aplicado a *kosmos* tem pouca confirmação, o artigo antes de *kosmos* não recebe uma explicação adequada e a força do verbo *kathistatai* ("designar", "causar") se perde (a ARA o traduz insatisfatoriamente por *é*). A tradução mais natural da frase, que confere a *kosmos* o mesmo significado que o termo recebe em três de suas outras ocorrências em Tiago (1.27; 4.4), é "o mundo iníquo". A frase, então, tem seu paralelo em Lc 16.9, *mamōna tēs adikias* (= "riquezas iníquas"), e usa o termo "mundo" em seu sentido bem confirmado pelo Novo Testamento — o sistema mundano decaído, rebelde e pecaminoso.

Se adotarmos esta tradução da frase *ho kosmos tēs adikias*, abrem-se possibilidades para duas diferentes pontuações: *a.* "A língua é fogo. Ela é designada (ou se autodesigna) como o mundo iníquo, que contamina o corpo inteiro..." *b.* "A língua é fogo, o mundo iníquo. Ela é apontada (ou se autodesigna) entre nossos membros como aquela que contamina o corpo inteiro...". A última possibilidade, apesar de apoiada por Bengel e de fazer um bom sentido, provavelmente deva ser rejeitada, pelo fato de

o particípio feminino *hē spilousa* ("aquela que contamina") ser melhor visto como um modificador atributivo de *glōssa* ("língua") e não como um predicado que vem após o verbo *kathistatai* ("designar"; neste caso, seria de se esperar um neutro). Como subentendem os parênteses nas citações acima, existe uma outra ambigüidade na sentença: o significado do verbo *kathistatai*. Embora ele possa ser passivo ("é designado"), Tiago utiliza o mesmo verbo em 4.4 com um sentido médio reflexivo: "torna-se" (ARC).

Então, qual o significado quando se diz que "a língua torna-se o mundo iníquo em nossos membros"? Podemos presumir que Tiago deseja afirmar que a língua contém em si os pecados do mundo decaído. Segundo Calvino, "uma pequena porção de carne contém todo o mundo de iniqüidade". Jesus, devemos lembrar, afirmou que "o que sai da boca" contamina o homem e também explicou que a boca é a expressão do coração, onde se encontram "maus desígnios, homicídios, adultérios, prostituição, furtos, falsos testemunhos, blasfêmias" (Mt 15.11, 18, 19). Talvez nenhum outro "membro" do corpo cause tanto dano à vida de piedade.

O versículo 6 conclui com uma série de três particípios que descrevem mais um pouco a língua. Quando a língua *contamina* (*spilousa*) *o corpo inteiro*, ela realiza exatamente aquilo que é o oposto da "religião pura": "guardar-se incontaminado (*aspilon*) do mundo". Os pecados cometidos com a língua espalham poluição espiritual na pessoa inteira. Com os outros dois particípios, Tiago retorna à figura do fogo, para caracterizar, respectivamente, a extensão e a origem da devastação causada pela língua. Ao dizer que a língua *põe em chamas toda a carreira da existência humana*, Tiago pretende claramente reiterar a magnitude do potencial de destruição da língua, mas o sentido exato não está claro. A frase, e outras correspondentes a ela, era usada na religião órfica para descrever o infindável ciclo de reencarnações do qual se buscava libertação. Mas existem evidências suficientes para mostrarmos que aquilo que a princípio havia sido um termo técnico religioso ou filosófico havia se tornado "popular", sendo usado nos dias de Tiago como uma forma de descrição do curso da vida humana, talvez com ênfase nos "altos e baixos" da vida.[1] A questão, assim, é que o poder de fogo e destruição da língua afeta tudo na existência humana, do começo ao fim, e em todas

1. Veja as referências e discussões em Dibelius, pp. 196-198.

suas circunstâncias. De onde vem este enorme potencial de destruição? Do *inferno*, diz Tiago. Aqui, ele usa o termo *gehenna*, refletindo novamente sua intimidade com o ensino de Jesus, que usou a mesma expressão várias vezes para descrever o lugar da condenação final. A palavra é uma transliteração do hebraico "Vale de Hinom", que possuía uma péssima reputação no Antigo Testamento, passando a ser aplicado, no período intertestamentário, ao lugar do julgamento final. O poder do próprio Satanás, o principal habitante do inferno, dá à língua seu grande potencial de destruição.

Tiago não analisa os meios pelos quais o poder destruidor da língua se faz sentir: mas, sem dúvida, ele devia estar pensando naqueles pecados da língua que são enumerados em Provérbios: a "ruína" do insensato de lábios (10.8; *cf.* 12.18; 29.20); a mentira (*cf.* 12.19); a vanglória arrogante (18.12); a difamação (10.18). Pense nos danos enormes, às vezes irreversíveis, que podem ser causados às pessoas, por causa de rumores infundados, quase sempre falsos. Pôr fim a tais rumores pode ser mais *difícil do que parar um incêndio numa floresta* (*cf.* v. 5).

7. O *Pois* no início deste versículo sugere que os vv. 7-8 fornecem a base de alguma coisa que foi dita no v. 6. Provavelmente devamos considerar a ênfase na natureza indomável da língua como apresentação da prova para a declaração de que a língua recebe seu poder do inferno. De que outra forma explicar sua insusceptibilidade ao treinamento, maior do que a de qualquer outro animal? A afirmação de Tiago acerca do domínio do homem sobre o mundo animal é uma clara alusão à história da criação, de Gênesis. A divisão do reino animal em quatro categorias remete à classificação semelhante, em Gênesis 1.26.[1] Também a repetição peculiar do verbo "domar", no tempo perfeito (*dedamastai*), bem pode refletir o domínio sobre a criação outorgado ao homem no começo. À humanidade, a "espécie" (*physis*) humana, foi concedido poder para dominar todas as "espécies" (*physis*) da criação inferior, e tal poder tem sido exercido continuamente. É uma coincidência interessante, e talvez nada mais do que isso, o fato de que Filo compara o homem ao condutor de uma carruagem (*cf.* Tg 3.3) e ao piloto de um navio (3.4), ao enfatizar seu domínio sobre a criação.[2]

---

1. *Cf.* Filo, *Das Leis Especiais*, 4. 110-116.
2. *Sobre a Criação*, 8.

8. *A língua* aparece primeiro para fazer o contraste: o homem pode dominar animais, mas *a língua* ninguém pode domar. Não está muito claro o que devemos enxergar no acréscimo que Tiago faz do termo *anthrōpōn* ("dos homens") a *oudeis* ("nenhum"). Isto pode ser simplesmente uma continuação da ênfase na "espécie humana", do v. 7. Mas, Agostinho sugere uma interpretação mais sutil: "... ele não diz que ninguém pode domar a língua, mas nenhum dos homens; de modo que quando ela é domada, confessamos que isto se deu pela piedade, ajuda e graça de Deus".[1]

As duas descrições da língua, completando o versículo, podem estar em aposição a *língua* ou serem os predicados de uma sentença separada. *Incontido* (ARC, "que não se pode refrear"; BJ, "irrequieto") é a tradução da mesma palavra (*akatastatos*) que Tiago emprega em 1.8, ao descrever o homem de "ânimo dobre, *inconstante* em todos os seus caminhos".[2] Como modificador de *mal*, pode sugerir que o "mal" é difícil de ser controlado – "sempre a rebentar" (Phillips) – ou que envolve "instabilidade e falta de constância" (Davids). A primeira interpretação faria disso um complemento do verso 8a; a segunda iria preparar o caminho para a descrição do uso "duplo", contraditório, da língua, nos vv. 9ss. Provavelmente devamos aceitar a primeira, pelo fato de dar um sentido mais natural em combinação com "mal". A descrição final da língua, neste versículo, *carregado de veneno mortífero*, reflete o ensino do Antigo Testamento: os homens maus "aguçam a língua como a serpente; sob os lábios têm veneno de áspide" (Sl 140.3). O veneno produzido pela língua "destrói o próximo" (Pv 11.9) e também leva à ruína aquele que peca (Pv 10.8).

9. Como uma acusação final e apogística à língua, Tiago lhe atribui a "ambigüidade" que ele tanto deplora. A oscilação incoerente e instável do homem de ânimo dobre (1.7-8), manifestada numa atitude de parcialidade (*cf.* 2.4) e de falta de produção de obras justificadoras (2.14-26), também recebe expressão pela língua. O homem de mente

---

1. *de Nat. et Grat.*, c. 15; *cf.* Knowling, p. 78.
2. Veja também Hermas, *Mandato* 2.3: "A calúnia é um mal; é um demônio irrequieto (*akatastaton*), que nunca descansa" (*cf.* Tg 4.1). A palavra também está associada com os pecados no falar, em Pv 26.28, LXX.

dividida mostra, pela natureza contraditória de seu falar, que sua fé não tem foco nem estabilidade.

É deplorável o fato de que com o mesmo instrumento *bendizemos ao Senhor e Pai; também com ela amaldiçoamos os homens, feitos à semelhança de Deus.* A bênção de Deus era uma parte proeminente da devoção judaica. Na literatura rabínica, "O Santo, Bendito seja Ele" é uma das mais freqüentes descrições de Deus, e as "dezoito bênçãos", uma fórmula litúrgica usada diariamente, concluía cada uma de suas partes com uma bênção de Deus. Naturalmente, os cristãos também bendiziam a Deus em oração (*cf.* Ef 1.3; 1 Pe 1.3). É rara a designação de Deus como *Senhor e Pai* (contudo, veja 1 Cr 29.10; Is 63.16), mas é duvidoso que Tiago tenha em mente alguma coisa especial com estes títulos. A ação da bênção, na qual louvamos e honramos a Deus, é citada por Tiago como a mais elevada, pura e nobre forma de discurso. Por outro lado, a mais baixa, impura e ignóbil forma de discurso é a maldição. No mundo antigo, a palavra de maldição, que é o oposto da bênção (*cf.* Dt 30.19), era vista como detentora de grande poder. Amaldiçoar alguém não é apenas proferir uma praga contra a pessoa; é o desejo de que aquela pessoa seja cortada da presença de Deus e experimente castigo eterno. Jesus proibiu seus discípulos de amaldiçoarem outras pessoas; na verdade, eles deviam bendizer aquelas que os maldiziam (Lc 6.28; *cf.* Rm 12.14). O que torna a maldição particularmente hedionda é o fato de que aquele a quem amaldiçoamos foi criado à imagem de Deus (está clara uma outra alusão de Tiago a Gn 1.26 [*cf.* v. 7]). Os rabinos advertiam contra a maldição, pelo mesmo motivo: não se deve dizer: "'Que meu próximo seja humilhado' — pois estaria sendo humilhado alguém que é feito à imagem de Deus" (*Bereshith Rabba* 24, sobre Gn 5.1).

10. A seguir, a enganosa dualidade da língua é claramente observada: dela procedem bênção e maldição. É interessante a mudança de termo feita aqui por Tiago, passando a se referir a *boca*, juntamente com o uso do verbo *exerchomai* ("procede"), dando uma forte sugestão de que suas palavras estão ligadas ao ensino de Jesus quanto ao poder maculador das palavras (*cf.* Mt 15.11, 18-19). Da mesma forma que Jesus, Tiago vê as palavras de uma pessoa como um barômetro de sua espiritualidade; elas revelam o que vai no coração. A advertência de Jesus deve ser recebida com a máxima seriedade: "Digo-vos que toda palavra frívola que proferirem os homens, dela darão conta no dia de juízo; porque pelas tuas palavras serás justificado, e pelas tuas palavras serás condenado" (Mt

12.36-37). A pessoa dividida e incoerente quanto às coisas de Deus em seu coração (*dipsychos*) também será dividida e incoerente em suas palavras. O mesmo tema é encontrado em muitas obras judaicas. Segundo o Testamento de Benjamim 6.5, "a boa disposição de mente não fala com os dois lados de sua boca: louvores e maldições, abusos e honras, calma e contendas, hipocrisia e verdade, pobreza e riqueza, mas tem uma só disposição, imaculada e pura, diante de todos os homens". Quanto a esta ambigüidade no discurso, Tiago diz que *não é conveniente que estas coisas sejam assim*. Os cristãos que foram transformados pelo Espírito de Deus devem manifestar integridade e pureza de coração, através de palavras puras e coerentes.

11. Tiago declara a incompatibilidade entre um coração puro e palavras impuras, usando três ilustrações. Cada uma delas é feita em forma de pergunta retórica, esperando-se um "não" como resposta – um dos recursos literários favoritos de Tiago. A importância da *fonte* (*pēgē*) na Palestina tão seca nunca pode ser superestimada. Daquela fonte de água dependia a própria existência de muitas aldeias. Podemos imaginar quão importante era que uma fonte de água fresca continuasse a produzir *água fresca* e doce (*glykos*). Seguramente, alguns regatos e fontes produziam uma mistura de água salgada e doce, imprópria para o consumo. Mas a questão que Tiago levanta é que a mesma fonte não jorra água fresca num minuto e, no minuto seguinte, água amarga e salobra. A água que ela jorra pode ser boa, ruim ou indiferente, mas ela é coerente na produção de um mesmo tipo de água. A tragédia da língua está exatamente em tal incoerência; sua tendência de bendizer a Deus numa hora e, logo em seguida, amaldiçoar os homens. A outra palavra que Tiago emprega para descrever a água inútil, *amargoso* (*pikros*, "amargo"; BJ, salobra), geralmente não é aplicada à água: é possível que ele esteja adaptando sua descrição da água à linguagem associada com a língua, cujas palavras várias vezes são mencionadas como "amargas" (Sl 64.3; Pv 5.4; Siraque 29.25; e *cf.* 3.14).

12. A figura da planta que produz segundo sua natureza era bem popular na literatura antiga. Epíteto, por exemplo, pergunta: "Como pode

uma parreira ser levada a agir, não como uma parreira, mas como uma oliveira, ou uma oliveira agir, não como oliveira, mas como uma parreira? Isto é impossível, inconcebível".[1] Como um precedente direto da linguagem de Tiago, naturalmente pensamos no ensino de Jesus sobre a boa árvore que produz maus frutos e vice-versa: "Colhem-se, porventura, uvas dos espinheiros ou figos dos abrolhos?" (Mt 7.16). Todavia, a linguagem de Tiago não corresponde exatamente às palavras de Jesus, de modo que temos motivos para supor que Tiago extrai da cultura geral suas figuras. A questão que ele levanta é a mesma do versículo 11: assim como a figueira não pode produzir azeitonas, nem a videira produzir figos, da mesma forma o coração puro não pode produzir palavras falsas, amargas e nocivas.

A sentença final retoma a figura da água salgada e fresca, do verso 11, mas agora ela é utilizada para fazer uma proposição negativa: *Tão pouco fonte de água salgada pode dar água doce*. A figura é introduzida de forma meio desajeitada (*oute*, "tão pouco") e alguns manuscritos tentam melhorar a construção, acrescentando antes dela *houtōs*, semelhantemente. Mas, mesmo um pouco desajeitada, a sentença é perfeitamente compreensível; a ARA capta bem o sentido. Outra dificuldade no versículo, que também tem dado motivo a uma variante textual, é a idéia de que água salgada poderia produzir água doce (alguns manuscritos acrescentam a palavra "fonte" depois de "água"). Precisamos supor que a palavra *halykon* ("salgada") refere-se aqui a "fonte salgada", em vez de "água salgada". De qualquer modo, a advertência de Tiago é óbvia: aquilo que é bom no coração deve produzir coisas boas; aquilo que é mau no coração deve, inevitavelmente, produzir coisas más. Assim, o coração que não é reto diante de Deus não pode ajudar, mas sim produzir palavras ímpias. Deve ser mencionado que não se pode exagerar nas intenções das figuras usadas por Tiago (como as de Jesus, em Mt 7). "Afinal de contas, um homem não é uma árvore"[2] e o processo natural e automático da vida vegetal não pode ser exatamente comparado com o processo espontâneo e deliberado da vida humana. Todavia, quaisquer que sejam seus limites, a figura traz consigo uma importante advertência: apenas um coração renovado pode produzir palavras puras; e, em coerência com isto (embora não perfeitamente), as palavras puras devem

---

1. *Discursos*, 2.20. 18-19.
2. H. Berkhof, *The Christian Faith* (Eerdmans, 1979), p. 452.

ser produtos de um coração renovado.

b. A verdadeira sabedoria traz a paz (3.13-18)

O que une esta divisão e a próxima é o problema da inveja (*zēlos*, 3.14, 16; 4.2) e as idéias afins de "inveja amargurada" (3.14, 16), "desejos egoístas" (4.2, 3) e arrogância (3.14). O primeiro parágrafo (3.13-18) descreve esta atitude pecaminosa e a coloca em contraste com a "sabedoria que desce lá do alto". O segundo parágrafo (4.1-3) descreve os efeitos desta atitude: guerras e contendas, homicídios, orações sem resposta. Conforme havíamos afirmado, toda esta divisão faz lembrar ou até mesmo pode ter se baseado numa tradição moral heleno-judaica que remontava os males sociais à inveja (*zēlos*) e à cobiça (*phthonos*). Particularmente próximas ao ensino de Tiago estão algumas partes dos Testamentos dos Doze Patriarcas, um pseudepígrafe que teve sua maior parte escrita por volta de 100 a.C. Naquele livro, a calúnia (*katalalia*, Test. Gade 3.3), a violência (*polemos*) e o homicídio (Test. Simeão 4.5) estão associados à inveja — sendo tópicos tratados por Tiago em 4.1-12. Além disso, o problema da "inconstância" é mencionado com bastante freqüência nos testamentos, soando uma outra nota conhecida pelo leitor de Tiago (*cf.* 4.8). É bem improvável que o autor tenha extraído material dos testamentos; antes, a questão que queremos colocar é que Tiago está alinhado com a corrente de tradição moral heleno-judaica representada pelos testamentos e que esta circunstância pode ajudar em nossa compreensão desta parte de sua carta.

13. A pergunta que abre esta divisão — *Quem entre vós é sábio e entendido?* — é de fato um desafio: se você diz ser sábio, demonstre sua sabedoria pelas obras que a verdadeira sabedoria produz. Muitos comentaristas acham que a pergunta de Tiago dirige-se especialmente aos mestres mencionados no versículo 1. Mas nem *sophos* (*sábio*, "pessoa sábia") nem *epistēmōn* ("instruído", "cheio de entendimento") são aplicados como títulos ao mestre. Eles aparecem juntos várias vezes na Septuaginta, uma vez em referência às qualidades que os líderes devem possuir (Dt 1.13, 15), mas também é aplicado a todo o Israel (Dt 4.6; Dn 5.12 aplica-os ao profeta). Está claro que Tiago considera a "sabedoria" uma virtude à disposição de todos (1.5), e mesmo 3.1 realmente não se dirige a mestres, mas àqueles que *queriam se tornar* mestres. Portanto, a exortação de Tiago é melhor compreendida como se fosse dirigida a todos

os crentes em geral, mas especialmente àqueles que se orgulhavam de seu conhecimento superior.

Conforme Dibelius destaca, a exortação de Tiago à "pessoa sábia" parece desajeitada, pelo fato de ele combinar duas idéias nela: a sabedoria deve produzir obras e a sabedoria deve ser caracterizada pela humildade. A primeira idéia dá-nos uma forte lembrança da exigência anterior de Tiago, no sentido de que a fé se manifesta em obras. A verdadeira sabedoria, assim como a fé real, é uma qualidade prática e vital que tem a ver tanto (ou mais) com o modo pelo qual vivemos como com aquilo que pensamos ou dizemos. Neste sentido, Tiago é fiel ao conceito veterotestamentário da sabedoria como um modo de vida, a atitude e conduta típicas de uma pessoa piedosa. Mas Tiago está muito mais interessado na segunda idéia mencionada acima, as qualidades que devem ser manifestadas pela sabedoria. *Em mansidão de sabedoria* deve ser entendido como um qualificativo de *obras*; estas devem ser praticadas "em mansidão" que caracteriza a "sabedoria" ou nasce dela (vendo o genitivo como descritivo ou indicador de origem). *Mansidão* (*praütēs*), na mente da maioria dos gregos, dificilmente era uma virtude a ser buscada: ela sugeria um rebaixamento servil e ignóbil. Mas Jesus, que pessoalmente foi "manso" (Mt 11.29), pronunciou uma bênção sobre aqueles que fossem mansos (Mt 5.5). Tal mansidão cristã envolve uma compreensão sadia acerca de nossa falta de méritos diante de Deus e uma respectiva humildade e falta de orgulho no trato com nossos semelhantes.

14. O oposto de mansidão é *inveja amargurada e sentimento faccioso* (BJ, "inveja amarga e preocupações egoísticas"). *Inveja* (*zēlos*), é claro, nem sempre é uma coisa má; Finéias é elogiado por seu "zelo" pela causa do Senhor (Nu 25.11-13), e o próprio Jesus foi consumido por um zelo semelhante (Jo 2.17). Contudo, o zelo verdadeiro e altruísta pelo Senhor está bastante próximo de um fanatismo egoístico, violento e áspero. Neste sentido, "inveja" ou "zelo" é várias vezes condenado por Paulo (Rm 13.13; 2 Co 12.20; Gl 5.20) e Tiago refere-se a ele aqui. Ele se relaciona com aquilo que chamaríamos de "inveja", onde o zelo tem quase sempre uma motivação egoística, envolvendo cobiça e crítica contra terceiros. *Eritheia*, traduzido por *sentimento faccioso*, é uma palavra comparativamente rara. É tentadora a tendência de defini-la com referência ao termo semelhante *eris* ("contenda"), usado por Paulo em três ocasiões, em íntima associação com *zēlos*. Mas tal derivação é improvável. Nas ocorrências anteriores ao Novo Testamento (em Aristóteles), a palavra refere-se à ambição

egoística, ao zelo estreito e partidário de políticos gananciosos. Este significado faz um ótimo sentido aqui em Tiago. Aqueles que se orgulham em sabedoria e conhecimento pessoais aemonstram um partidarismo invejoso e amargo, que é a antítese da mansidão produzida pela verdadeira sabedoria.

Pessoas como estas certamente não devem se *gloriar*. Vários comentaristas interpretam *a verdade* como objeto de "gloriar" e "mentir contra". Todavia, é mais simples considerar "gloriar" de forma absoluta e inferir que seu objeto é "sabedoria". Assim, mentir *contra a verdade* designa o resultado deste gloriar-se injustificado. Gloriar-se na sabedoria, quando se demonstra inveja e sentimento faccioso, é, de fato, desmentir a verdade de que a sabedoria deve se associar com a humildade. Deve-se notar que, apesar de o verso se expressar na forma de uma sentença condicional, ele não tem uma relação condicional verdadeira: os imperativos seriam válidos, cumprindo-se ou não a condição.[1] Tiago não quer dizer que não devemos nos gloriar e falar contra a verdade, *apenas* quando existem inveja amargurada e sentimento faccioso. Isto é sempre errado.

15. De modo meio irônico, Tiago agora compara a *sabedoria* possuída por aquelas pessoas invejosas e facciosas com a sabedoria que *desce lá do alto*. Esta frase já havia sido usada uma vez por Tiago (1.17) para indicar origem divina. A verdadeira sabedoria, e as Escrituras deixam isto claro, procede somente de Deus: "... o Senhor dá a sabedoria" (Pv 2.6). É por isso que ela pode ser obtida apenas se a pedirmos a Deus (Tg 1.5). A "sabedoria" que se expressa em egoísmo e inveja tem natureza e origem bem diferentes. Tiago a descreve com três adjetivos, cada um deles tomando seu significado a partir de seu oposto subentendido. Primeiro, a sabedoria é *terrena*, em vez de celestial. *Terrena* (*epigeios*) pode ter um significado totalmente neutro (*cf.* Jo 3.12), mas facilmente tem conotações negativas, descrevendo aquilo que é transitório, fraco e imperfeito (veja o contraste entre corpos "terrestres" e "celestiais", em 1 Co 15.40; *cf.* 2 Co 5.1). Seu sentido depreciativo fica evidente em Filipenses 3.19, onde Paulo afirma que os "inimigos da cruz de Cristo... só se preocupam com as cousas terrenas". Em segundo lugar, esta sabedoria é *animal*. A palavra utilizada,

---

1. Quanto a isto, veja Moule, p. 152.

psychikos, é o adjetivo derivado de *psychē*, "alma", e sempre tem uma nuança negativa no Novo Testamento. Ela tem a ver com aquela parte do homem "onde reinam supremos sentimentos e razão humanos" (Knowling). Em cada ocorrência no Novo Testamento, a palavra é explicitamente contrastada com "espiritual" (1 Co 2.14; 15.44, 46; Jd 19). Em terceiro lugar, esta forma errônea de sabedoria é *demoníaca* (*daimoniōdēs*; literalmente, "pertinente a demônios"). Esta palavra ocorre somente aqui no grego bíblico e pode significar que a sabedoria é demoníaca em sua natureza ou, mais provavelmente, em sua origem. A sabedoria que não produz um bom estilo de vida (v. 13) é, em suma, caracterizada "pelo mundo, pela carne e pelo demônio". Em cada uma destas formas, ela é a antítese direta da "sabedoria que desce lá do alto" – celestial em natureza, espiritual em essência e divina em origem.

16. Neste versículo, Tiago justifica seu severo veredicto pronunciado sobre a falsa sabedoria, ao descrever os efeitos que ela produz. *Inveja* (*zēlos*) e *sentimento faccioso* (*eritheia*) já foram destacados como características daqueles que fazem uma falsa reivindicação de sabedoria (v. 14). Agora, Tiago mostra como as atitudes egocêntricas e egoísticas levam inevitavelmente à *confusão e toda espécie de coisas ruins*. *Akatastasia* (*confusão*) é a forma nominativa do adjetivo usado por Tiago em 1.8 e 3.8, para caracterizar o homem de "ânimo dobre" e a língua que profere "palavras dúbias". O termo conota um estado irrequieto e turbulento. Ele é empregado no Evangelho de Lucas para descrever os "tumultos", os levantes e as revoluções que serão típicos do período anterior à *parousia* (Lc 21.9). Paulo, apelando aos coríntios para que evitassem uma demonstração desenfreada e desorganizada dos dons espirituais dos indivíduos na assembléia, lembra-lhes que "Deus não é de confusão; e, sim, de paz" (1 Co 14.33). "Confusão", "desordem" e "tumultos" surgirão inevitavelmente na igreja onde cristãos, em especial os líderes, estiverem mais interessados em satisfazer suas ambições e causas partidárias, em lugar da edificação do corpo como um todo. Isto acaba em "toda espécie de coisas más" (BLH). Onde o coração dos indivíduos é errado, também será achada uma variedade de pecados sem fim.

17. Tiago acabou de descrever *o que não é sabedoria* (v. 15); agora ele nos diz o que ela é, numa série de sete adjetivos. Ou, melhor ainda, ele nos diz quais são os efeitos que a sabedoria divina deve produzir – pois a maioria destes adjetivos descreve o que a sabedoria faz, em vez de aquilo

que ela é. Novamente está claro que Tiago não vê a *sabedoria* como uma série de declarações proposicionais, mas como uma qualidade que motiva certos tipos de comportamento. A descrição que Tiago faz da *sabedoria... lá do alto* leva-nos, inevitavelmente, a nos lembrarmos de Paulo e sua descrição do "fruto do Espírito", em Gálatas 5.22-23. Apesar de haver pequena semelhança de vocabulário, a ênfase nos dois textos está sobre a humildade, mansidão e comportamento íntegro. Aquilo que Paulo afirma ser produzido pelo Espírito, Tiago diz que é produzido pela sabedoria. Esta semelhança, aliada ao fato de que Tiago nunca (exceto, talvez, em 4.5; veja adiante) menciona o Espírito Santo, pode indicar a equivalência entre sabedoria e espírito no pensamento de Tiago. Por certo, os dois estavam freqüentemente ligados na literatura judaica.[1] Todavia, devemos ser cautelosos ao falar de "equivalência" – o simples fato de aquilo que é produzido pela sabedoria de Tiago e o produto do Espírito de Paulo serem semelhantes não significa que os dois possam ser vistos como conceitos equivalentes.

O primeiro e principal atributo da sabedoria é a *pureza*. A palavra *pura* (*hagnos*) tem a conotação de irrepreensibilidade moral, tal como a castidade imaculada de uma noiva virgem (*cf.* 2 Co 11.2). A sabedoria isenta de qualquer mancha ou culpa seria incapaz de produzir alguma coisa má (*cf.* v. 16). Tiago dispôs a seguinte série de adjetivos de modo a se obter um agradável efeito sonoro. Os primeiros quatro (*pacífica, indulgente, tratável, plena de misericórdia*) começam com um som de "e" – *eirēnikē, epieikēs, eupeithēs, eleous* – e se combinam na produção de uma aliteração. Os dois últimos também envolvem uma aliteração – desta vez com um som de "a" – e, além disso, têm quase uma semelhança métrica e rítmica – *adiakritos, anypokritos* (*cf.* também *agathōn*).

É completamente apropriado que a lista comece com *tratável*, uma vez que Tiago critica aqueles que, com falsidade, afirmam ser sábios, devido às brigas e discussões por eles geradas (3.14; 4.1-2). Também de acordo com o Antigo Testamento, a sabedoria produz paz (Pv 3.17), e Paulo alista "paz" como um fruto do Espírito. Por que a sabedoria é *pacífica*? Porque ela também é *indulgente* e *tratável*. Ser *indulgente* (*epieikēs*) é ser bondoso, pronto a se submeter, indisposto a "fazer

1. Quanto a isto, veja J. A. Kirk, "The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis", *NTS* 16, 1969-1970, pp. 24-38, e a parte sobre "Sabedoria", na Introdução, pp. 52-53.

exigências rigorosas" (Hort). Numa atitude assim, o crente, motivado e capacitado pela sabedoria, seguirá as pegadas de seu Senhor, que também foi caracterizado por "mansidão e benignidade" (2 Co 10.1). A pessoa *tratável* (*eupeithēs*) é alguém que, literalmente, é "facilmente convencido" — não no sentido de uma ingenuidade fraca e crédula, mas no sentido de uma deferência espontânea aos outros, quando não se envolvem princípios morais ou teológicos inalteráveis. A sabedoria é também *plena de misericórdia e de bons frutos*. Tiago fornece sua própria definição de "misericórdia": é o amor ao próximo evidenciado em ações (2.8-13). Assim, não é tão surpreendente que Tiago coloque tão juntos *misericórdia* e *bons frutos* — atos de misericórdia são aqueles "frutos" que a genuína sabedoria, assim como a fé legítima, deve produzir.

O penúltimo atributo, *adiakritos*, é o de definição mais difícil. Ele pode significar *imparcial* (*cf.* BJ, ARC), no sentido de não demonstrar preconceitos. Algumas versões em inglês adotam outras alternativas como "resoluto" (NASB), sem demonstrar dúvidas ou estar dividido, e "franco" (NEB), simples (*cf.* também RSV(?), "sem incertezas"). Estas duas últimas alternativas fazem bom sentido, à luz do uso de *diakrinō* (relacionado com a palavra empregada aqui) em 1.6 e, possivelmente, 2.4 — e já vimos a importância que Tiago confere à necessidade de não sermos "divididos", "de termos constância". Por outro lado, Tiago também enfatiza a incompatibilidade entre o cristianismo e a parcialidade ("acepção de pessoas", 2.1-4), mencionando a misericórdia naquele contexto, do mesmo modo como faz aqui. Provavelmente o primeiro significado, *imparcial*, deva ser aceito.[1] Por fim, a "sabedoria lá do alto" é *sem fingimento* — ela é genuína, "sem exibições ou pretensões" (Mayor). Numa sociedade que tende a exaltar a inteligência e a esperteza, os cristãos devem afirmar que os valores alistados aqui por Tiago são os que, na realidade, permanecem e devem ser desejados.

18. A fim de lhe conferir uma ênfase especial, neste versículo Tiago destaca um atributo da sabedoria — sua natureza pacífica. Sem dúvida, esta ênfase é produto do desejo que Tiago tem de erradicar as amargas e contenciosas discussões e disputas que estavam despedaçando a igreja

1. *Adiakritōs* (um advérbio) também é empregado no Testamento de Zebulom 7.2, em referência à demonstração de misericórdia. O contexto favorece a tradução "sem discriminação" (veja Charlesworth, p. 806).

(3.16; 4.1-2). A paz produzida pela sabedoria genuína estava claramente ausente. Apesar de ser óbvia a ligação com o contexto precedente, mediante a ênfase na *paz* (observe também a menção de "fruto", nos versículos 17 e 18), o verso como um todo tem um encaixe um tanto estranho na presente posição. Dibelius provavelmente estava certo ao interpretá-lo como um provérbio originalmente independente. Esta circunstância ajuda a explicar por que o versículo é um pouco difícil de ser compreendido. A maioria das traduções entendem o verso como uma declaração acerca do que os pacificadores *produzem*, considerando o dativo *tois poiousin* (*os que promovem*) como o agente (aquele que pratica a ação) do verbo na voz passiva, *speiretai* (*semeia*). O problema desta opinião é que o dativo normalmente não é usado desta forma no Novo Testamento; há maior naturalidade em traduzi-lo como dativo de vantagem, caso em que o versículo promete o "fruto da justiça" como recompensa aos que "promovem a paz". Todavia, um dativo de agente não é desconhecido no Novo Testamento e esta tradução faz um sentido muito melhor no versículo – os pacificadores produzem, na atmosfera de paz que eles criam, *o fruto da justiça.*

O que vem a ser este "fruto" da justiça? A frase é familiar na Septuaginta, onde significa "o fruto que *é* justiça" (um genitivo epexegético). Laws argumenta que este fruto da justiça não pode ser outra coisa que não a própria sabedoria,[1] mas não há motivos suficientes para tal identificação. Outros, observando a freqüente associação entre justiça e paz, no Antigo Testamento, interpretam o fruto da justiça como sendo paz. Mas não é necessário introduzir estas idéias mais específicas. *Justiça*, em Tiago 1.20, significa a conduta agradável a Deus, e aqui, também, este é o "fruto" pretendido. Ele inclui todas as virtudes alistadas no verso 17 e é o oposto de "toda espécie de cousas ruins" (v. 16). Esta justiça não pode ser produzida no contexto da ira humana (1.20); mas ela *pode* crescer e florescer numa atmosfera de paz. Aqueles que criam tal atmosfera recebem do Senhor a certeza da recompensa: "Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus" (Mt 5.9).

1. Ela liga Pv 11.30, onde "fruto da justiça" está associado com "árvore de vida", e Pv 3.18, onde "sabedoria" aparece ligado a "árvore de vida" (p. 166).

c. Os prazeres malignos são a fonte de dissensões (4.1-3)

1. Assim como em 3.13, Tiago utiliza uma pergunta para apresentar seu próximo assunto. Neste caso, o assunto surge naturalmente da discussão anterior. Tiago sugeriu uma associação de "inveja e sentimento faccioso" com "confusão" (v. 16). Agora, ele especifica com mais clareza o que quer dizer "confusão" e retrata como ela é produzida por desejos invejosos e outros tipos de desejo. No lugar de "confusão", agora lemos *guerras* (*polemoi*) e *contendas* (*machai*). Assim como em português, as duas palavras eram usadas, na maioria das vezes, para descrever conflitos físicos entre indivíduos ou nações. Entretanto, num sentido metafórico, as duas palavras podem descrever discussões verbais violentas. Paulo, por exemplo, adverte Tito a que evite "debates (*machai*) sobre a lei" (Tt 3.9); e em Salmos de Salomão 12.3, diz-se que os lábios caluniosos "acendem a discussão" (*polemos*). As duas palavras nos lembram de suas correspondentes em português. Nós também aplicamos "luta", "batalha", "guerra", etc. a discussões verbais e conflitos armados (*e.g.*, "a ONU lutou pelo significado da cláusula do tratado"; "Churchill sempre gostou de uma batalha parlamentar"). Obviamente, os cristãos a quem Tiago escreveu estavam envolvidos nessas batalhas verbais. E, uma vez que discussões deste tipo quase sempre vêm acompanhadas de palavras ásperas, críticas e calúnias, o mau uso da língua, reprovado por Tiago (*cf.* 3.1-12; 4.11-12; 5.9), provavelmente resultou destas discussões.

É deplorável o fato de que a igreja cristã tantas vezes tem sido caracterizada por tais controvérsias amargas. Spinoza, filósofo judeu do século XVII, observou: "Muitas vezes tenho ficado pasmado diante do fato de pessoas que se vangloriam de professar a religião cristã – a saber, amor, alegria, paz, temperança e caridade diante de todos os homens – brigarem com uma animosidade tão rancorosa e, diariamente, demonstrarem umas às outras um ódio tão amargo, a ponto de tudo isto, em lugar das virtudes que professam, ser o principal critério de sua fé".[1] Podemos ter certeza de que algumas batalhas são válidas; mas, mesmo assim, elas precisam ser

1. *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. 6.

travadas sem o sacrifício de virtudes e princípios cristãos. Não conhecemos quais eram as discussões às quais Tiago se refere.[1] De qualquer forma, Tiago parece estar mais incomodado pelo espírito de inveja e amargura das discussões, e não pelos "certos" e "errados" das várias opiniões. É sugestivo o uso que Tiago faz de uma palavra que conota "facções" políticas (*eritheia*), em 3.14, 16.

Qual é a fonte destas brigas? Tiago aponta seu dedo para os *prazeres que militam na vossa carne*. *Prazeres* é a tradução da palavra *hēdonē*, um termo que sempre traz consigo conotações negativas de prazeres pecaminosos e auto-indulgentes (daí vem a palavra "hedonismo"). Constantemente, ela apresenta este sentido negativo no Novo Testamento (Lc 8.14; Tt 3.3; 2 Pe 2.13). A pertinência do termo que Tiago emprega aqui é demonstrada pela descrição de 4 Macabeus 1.25-26: "... no prazer (*hēdonē*) existe uma tendência malévola, que é a mais complexa das emoções. Na alma é a vanglória, a cobiça, a sede de honra, a rivalidade, a malícia; no corpo é o comer indiscriminado, a glutonaria e a edacidade". Sem dúvida, Tiago teria acrescentado a esta lista inveja (veja 4.2) e sentimento faccioso (veja 3.16). A figura militar das palavras iniciais do versículo é levada adiante pela descrição que Tiago faz dos prazeres que "militam na vossa carne". É possível que ela pretenda se referir ao conflito e tumulto entre os prazeres dentro do indivíduo, mas é melhor presumir que o objeto deste "guerrear" é a natureza mais elevada da pessoa, ou a alma, como em 1 Pedro 2.11. Os argumentos e conflitos que estavam rompendo a comunhão cristã não podiam ser atribuídos a um prazer justo ou a um zelo justificável; o desejo egoísta e indulgente era o responsável.

2a. Aquele desejo ilícito, responsável pelas discussões e conflitos que atormentavam a igreja, é tornado mais explícito neste verso. Tiago emprega uma palavra diferente em relação a *prazeres* (*epithymeō*), mas isto se deve apenas ao fato de que o verbo *hēdomai* é raro. Claramente, ela significa a mesma coisa.[2] Apenas o que Tiago está dizendo sobre o "desejo" e seus resultados é motivo de discussão. O problema fundamental

---

1. Mussner (pp. 169, 188-189) sugere que a questão podia estar ligada ao lugar da Torá entre os cristãos. Mas se este fosse o caso, seria surpreendente o fato de que Tiago escreve sobre a lei sem maiores reflexões (1.25; 2.8-11; 4.11-12).
2. A forma verbal correspondente a *hēdonē* nunca é usada no Novo Testamento; e Tt 3.3 demonstra como *hēdonē* e *epithymia* são várias vezes intercambiáveis.

é a determinação do relacionamento entre a série de verbos da primeira metade do versículo. A ARA os coloca em três sentenças separadas:

a. Cobiçais, e nada tendes;
b. ... matais e invejais, e nada podeis obter;
c. ... viveis a lutar e a fazer guerras (cf. também a BJ).

Esta tradução considera a seqüência afirmativo-negativa de verbos como a chave da estrutura, de modo que cada uma das duas primeiras sentenças descrevem um desejo frustrado. À luz dos versículos 2b-3, uma ênfase sobre desejos frustrados certamente faria bom sentido. Mas a tradução tem contra si a difícil posição subordinada de "matais". A segunda alternativa principal é representada pela PIB:

a. "Cobiçais e não conseguis possuir? Então matais."
b. "Ambicionais e não conseguis obter? Então combateis e fazeis guerra."

Esta estrutura coloca a ênfase no fato de que desejos frustrados conduzem à violência, e deve ser preferida, porque se encaixa melhor ao padrão comum de exortação moral no mundo helênico. Este padrão, amplamente ilustrado por L. T. Johnson,[1] concentra-se no modo pelo qual "inveja" (*phthonos*), "ciúmes" (*zēlos*) e emoções afins inevitavelmente levam a atos hostis, como brigas, guerras e homicídios. Um ou dois exemplos bastam para ilustrar o padrão. Ao Testamento de Simeão (nos Testamentos dos Doze Patriarcas) é dado o título "acerca da inveja" (*phthonos*). Um dos temas centrais do testamento é o modo pelo qual a inveja levou Simeão a agarrar e quase matar seu irmão José. Simeão adverte seus filhos de que "a inveja domina toda a mente do homem" e "incita-o a destruir aquele de quem ele tem inveja" (3.2-3). Epíteto, um moralista do segundo século cristão, deixa subentendida uma relação orgânica entre inveja e violência, ao observar que César pode libertar o povo das "guerras e lutas" (*polemoi kai machai*), mas não da "inveja" (*phthonos*).[2] No Novo Testamento, a decisão dos principais sacerdotes, no sentido de entregar Jesus a Pilatos, é atribuída à "inveja" (*phthonos*, Mc

1. "James 3.13-4.10", *NovT* 25, 1983, pp. 327-347.
2. *Discursos*, III. 13.9.

15.10), enquanto a perseguição sofrida pela primeira igreja é quase sempre atribuída a "ciúmes" (maior parte das versões brasileiras traz "inveja") ou "zelo" (*zēlos*; At 5.17; 13.45; Fp 3.6). Parece que o ensino de Tiago se encaixa perfeitamente neste padrão bem conhecido. Apesar de empregar a raiz *zēlos*, em vez de *phthonos* (encontrado com maior freqüência nestas tradições), os dois eram quase sempre intercambiáveis (1 Mac 8.16; Testamento de Simeão 1.6; 4.5) e *zēlos* também é encontrado nestas tradições. Mas, se Tiago está utilizando este padrão, então é claro que "homicídio", "lutas" e "guerras" devem ser os *resultados* da atitude descrita de ciúmes, inveja e cobiça. Esta relação é preservada na pontuação da PIB.

Mas Tiago estaria acusando seriamente seus leitores de cometerem homicídio? Na verdade, tem sido afirmado que ele está fazendo exatamente isto. Alega-se que, entre os leitores de Tiago, alguns cristãos judeus recém-convertidos podem ter sido membros do movimento zelote judaico radical, o qual defendia o assassínio de romanos proeminentes e de seus colaboradores, como uma política de terror. Talvez Tiago os esteja advertindo de que tais práticas são totalmente incompatíveis com sua nova fé.[1] Apesar de semelhante cenário não ser impossível, devido à situação sócio-política na Palestina dos dias de Tiago, ele não se enquadra bem com a clara indicação do autor de que os problemas aos quais ele se refere estavam dentro da igreja (*cf.* "entre vós", em 3.13; 4.1). Mais popular tem sido a sugestão no sentido de *phoneuete* (*matais*) ser alterado para *phthoneite* ("sois invejosos"), mas não existe justificativa textual para tal mudança. Outros têm afirmado que "assassínio" pode ter a conotação de atitude, em vez de ação: "sois mortalmente invejosos" (*cf.* Mt 5.21-26; 1 Jo 2.15). Entretanto, à luz da tradição que mencionamos, é mais simples considerar "assassínio" de modo mais direto e vê-lo como o extremo a que um desejo frustrado, se não for verificado, pode conduzir.[2] As coisas não tinham ido tão longe entre os leitores de Tiago. Mas "lutas" e "guerras" já

1. Veja Ross, p. 45; M. Townsend, "James 4.1-4: A Warning against Zealotry?" *ExpT* 87, 1976, pp. 211-213; R. P. Martin, "The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History", *Biblical and Near Eastern Studies*, ed. G. A. Tuttle (Eerdmans, 1978), p. 100.
2. Davids (pp. 158-159) observa que Tiago acusa o rico de matar o pobre, em 5.6, e que a tradição bíblica caracterizava como homicídio o não atendimento das necessidades do pobre. Todavia, 5.6 aparece como denúncia contra aqueles que claramente estão fora da comunidade e não forma um paralelo com 4.1-3.

se evidenciam entre eles; e, se o zelo cobiçoso não é refreado, o perigo de violência real torna-se concreto. Então, com uma perspicácia penetrante, Tiago fornece-nos uma poderosa análise do conflito humano. Argumentos verbais, violência particular ou conflito nacional – a causa de tudo isto pode ser encontrada no desejo frustrado de querermos mais do que temos, de cobiçarmos aquilo que é dos outros, seja os cargos das pessoas ou suas posses.

2b–3. Por que é frustrado este desejo de "ter"? Devido a uma falha em orar de modo apropriado. *Nada tendes, porque não pedis.* Ah, sim, *pedis*, Tiago admite, mas o pedido é feito de modo errado, com motivos egoístas – e por esta razão *não recebeis*. Jesus havia prometido: "Pedi, e dar-se-vos-á" (Mt 7.7). Mas, é claro, Jesus tinha em mente aqueles pedidos que se concentram e têm seu motivo no nome, no reino e na vontade de Deus (Mt 6.9-10) – não pedidos que tivessem o propósito de condescender com aqueles "prazeres" (*hēdonai*) que estão em guerra com nossa alma (*cf.* v. 1). Hort comenta: "Deus não concede apenas dádivas, mas também o prazer nelas: mas o prazer que não contribui para nada além de si não é o que Ele dá em resposta à oração; e os pedidos feitos a Ele que não tenham melhor fim em vista não são orações".

No texto grego dos versículos 2b-3, encontra-se um fenômeno interessante: o verbo *pedir*, *aiteō*, muda da voz média para a ativa e retorna à média. Têm sido feitas muitas tentativas para se encontrar importância nesta mudança. Mayor sugere que a voz ativa (v. 3a) denotava "a palavra sem o espírito de oração", enquanto Hort argumenta que ela indica o pedido de uma pessoa, ao passo que a voz média tem a conotação de pedir alguma coisa. Contudo, em três das quatro outras oportunidades no Novo Testamento, onde o mesmo verbo muda de voz, é difícil discernir qualquer diferença no significado.[1] Então, é provável que não devamos ver nenhuma diferença de significado nas duas formas verbais utilizadas por Tiago.

1. Mt 20.20-22; Mc 6.22-25; Jo 16.23-26; 1 Jo 5.14-16. Apenas no texto de Marcos há alguma possibilidade de distinguir o ativo e o médio (mas, mesmo ali, os comentaristas não chegam a um acordo quanto ao que vem a ser a diferença!). Além disso, veja Turner, *Syntax*, p. 55. Mussner (p. 179) e Davids (p. 160) sugerem que o verbo ativo pode ser uma adaptação à forma das palavras de Jesus (Mt 7.7).

d. Um chamado ao arrependimento (4.4-10)

Nos nove últimos versículos, Tiago analisou o pecado da inveja humana. Ele a retratou como "terrena, animal e demoníaca" – a antítese daquela "sabedoria lá do alto", que Deus concede àqueles que a pedem. Ele descreveu as horrorosas conseqüências da inveja e dos desejos desenfreados e não atendidos. Agora, passa da análise para a exortação. Chamando seus leitores de "infiéis" (v. 4) e homens de "ânimo dobre" (v. 8), Tiago os adverte sobre o flerte com o mundo e suas conseqüências no relacionamento que eles têm com Deus (v. 4). Ele lhes traz à lembrança o ciúme de Deus por seu povo e a disponibilidade de sua graça (vv. 5-6). E, com base nisto, conclama seus leitores ao arrependimento (vv. 7-10). Em toda esta divisão, Tiago apóia-se amplamente no Antigo Testamento, citando-o duas vezes e refletindo seu vocabulário e temas em cada versículo.

4. A influência do Antigo Testamento é claramente vista na referência inicial a seus leitores. *Infiéis* é a tradução de *moichalides*, um substantivo feminino que significa "adúlteras" (*cf.* ARC). Em alguns manuscritos levanta-se a dificuldade da forma feminina pelo acréscimo do masculino "adúlteros" (*cf.* ARC e BJ), mas isto é uma clara tentativa secundária de contornar o problema. Então, por que a forma feminina? Alguns têm pensado que Tiago tem em vista a literalidade do termo, agora voltando sua atenção a mulheres na igreja, que estavam sendo infiéis a seus votos matrimoniais. Mas o contexto não dá nenhuma indicação disto. O Antigo Testamento fornece a explicação para essa forma de tratamento. Segundo a ênfase especialmente nos profetas, Deus se uniu ao povo de Israel, ao elegê-lo graciosamente e ao colocá-lo numa relação de aliança consigo. Este relacionamento várias vezes é retratado com figuras matrimoniais (Is 54.1-6; Jr 2.2). Desta forma, quando a relação é comprometida pela licenciosidade de Israel com outros deuses, a situação pode ser rotulada como "adultério": "Deveras, como a mulher se aparta perfidamente do seu marido, assim com perfídia te houveste comigo, ó casa de Israel, diz o Senhor" (Jr 3.20). Em Oséias este tema encontra sua mais aguda expressão. O casamento do profeta com uma prostituta infiel é usado para espelhar a infidelidade de Israel diante do Senhor. Israel "se prostituiu" (2.5), abandonando seu "primeiro marido", o Senhor, a fim de ir atrás de outros "amantes", Baal e outros falsos deuses (2.7). Mesmo

assim, o Senhor promete demonstrar misericórdia a seu povo; este novamente o chamará "meu marido" (2.16), pois o Senhor promete: "... desposar-te-ei comigo em fidelidade, e conhecerás ao Senhor" (2.20). Jesus empregou esta figura, chamando aqueles que o rejeitaram de "geração adúltera" (Mt 12.39; 16.4). Conforme mostram estas referências, semelhante tradição sempre retratou o Senhor como o "marido" e Israel como a "esposa".

Deste modo, o uso que Tiago faz do termo "adúlteras" serve para caracterizar seus leitores como o povo infiel de Deus. Com efeito, ao buscarem a *amizade do mundo*, eles estão cometendo "adultério espiritual", tornando-se inimigos de Deus. À luz dos antecedentes veterotestamentários, isto significava não apenas uma hostilidade do crente para com Deus, mas também de Deus para com o crente. Deus precisa julgar aqueles que quebram os votos da aliança feita com ele. É certo que os leitores de Tiago não estão rejeitando abertamente a Deus e decidindo conscientemente seguir o mundo. Mas a "inveja", o "sentimento faccioso" e os "prazeres" desenfreados, por eles demonstrados em atitudes "terrenas, animais e demoníacas" (3.15), equivalem exatamente a isto. Deus não irá tolerar nenhum rival, e quando o crente se comporta de um modo caracteristicamente mundano, ele demonstra que, naquele momento, sua fidelidade é para o mundo, e não para Deus. Ao delinear deste modo as últimas conseqüências do comportamento mundano, Tiago procura incitar a consciência de seus leitores e estimular seu arrependimento. Eles precisam reconhecer que, na verdade, seu comportamento marcado por egoísmo e rixa é um assunto sério.

5. A admirável e poderosa aplicação da figura veterotestamentária de Deus como cônjuge de seu povo é a chave para a compreensão deste versículo. Ele explica a seriedade de qualquer flerte com o mundo, ao trazer à mente o ciúme do Senhor, que exige uma fidelidade total, sem reservas e inabalável do povo a quem ele se uniu. As versões baseadas nesta análise acima consideram *pneuma* ("espírito", ARC) o objeto do

verbo *epipothei* (*anseia*); entendem *pros phthonon* como adverbial (*com ciúmes*)[1] e pressupõem que o sujeito deste verbo é Deus.[2]

Entretanto, de modo algum esta interpretação é a única possível. Há uma outra alternativa importante em que *pneuma* é visto como o sujeito do versículo, sendo identificado com o "espírito" soprado no homem por Deus, por ocasião da criação (Gn 2.7). Tiago, desta forma, estaria se referindo à tendência humana de sermos invejosos e ciumentos. Esta interpretação pode enfileirar alguns argumentos de apoio impressionantes. Lingüisticamente, afirma-se que uma descrição da atitude do homem, e não de Deus, é mais própria da linguagem de Tiago. *Phthonos*, traduzido por "desejos violentos" na BLH, sempre tem um sentido negativo no grego bíblico e, naturalmente, nunca é usado em referência a Deus. Além disso, conforme já vimos, *phthonos* é uma palavra chave na tradição usada por Tiago em 3.13–4.3 e, de acordo com tal tradição, a palavra sempre descreve uma atitude humana pecaminosa. Semelhantemente, no grego bíblico, o termo *epipotheō* ("anseio", "desejo") nunca é usado com referência a Deus. Pelo contexto, um lembrete sobre a propensão ao ciúme pecaminoso, inata no homem, faria excelente sentido. Os leitores de Tiago precisariam reconhecer a força deste desejo, a fim de tomarem as providências necessárias para lidar com ele. E, por fim, uma declaração sobre o pecado humano forneceria um contraste natural com a "maior graça" de Deus, enfatizada no versículo 6.

Apesar de estes argumentos terem força, nenhum deles é decisivo. Uma vez que *phthonos* e *zēlos* são, algumas vezes, intercambiáveis (*cf.* 1 Mac 8.16; Testamento de Simeão 4.5; Testamento de Gade 7.2), sendo que o último era usado com freqüência em relação ao "ciúme" de Deus, não é impossível atribuir *phthonos* a Deus. Sobretudo, *phthonos* era aplicado ocasionalmente pelos escritores gregos aos deuses do Olimpo. Portanto, embora incomum, o emprego que Tiago faz de *phthonos*, em referência ao desejo de Deus por seu povo, de modo algum é impossível. Talvez ele tenha escolhido a palavra por ter usado *zēlos* negativamente em 3.13–4.3. Por outro lado, o uso que Tiago faz de *epipotheō* ("desejo"),

---

1. *Cf.* A. T. Robertson. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Broadman Press, 1934), p. 626.
2. Outra interpretação, que pode ser considerada uma variação desta, encara *pneuma* como o sujeito do verbo, mas o vê como o Espírito Santo dentro do crente, o qual anseia com ciúmes pelo cristão (*cf.* ARA).

longe de ser um ponto contrário a algumas traduções (*cf.* BLH), realmente as favorece. Embora não seja aplicado a Deus em outros lugares, ele sempre tem um sentido positivo no Novo Testamento. Também é natural que se confira o mesmo sujeito aos dois verbos na sentença, caso em que "Deus" deve ser entendido como sujeito de *katōkisen* ("fazer habitar").

Finalmente, a pertinência de uma referência ao ciúme de Deus por seu povo, neste contexto, é mais importante do que a inquestionável dificuldade lingüística proposta por *phthonos*. O versículo 5 claramente dá substância à afirmação do verso 4. Neste contexto, dizer que tal afirmação é a susceptibilidade humana ao ciúme encaixa-se de modo estranho, na melhor das hipóteses. Mas, o fato de se ver no verso 5 um lembrete do desejo de Deus no sentido de que seu povo seja seu, integralmente e sem reservas, fornece um belo e pertinente fundamento para a advertência contra qualquer flerte com as atitudes e valores do mundo, vista no versículo 4.

Não está claro se Tiago pensa no *Espírito que ele fez habitar em nós* como sendo o Espírito Santo dado aos crentes (ARA) ou como o espírito criador de Deus, pelo qual ele deu vida ao homem (Gn 2.7; ARC, BJ). Em ambos os casos, a frase lembra-nos de que Deus nos reclama, em virtude de sua obra em nossa vida. Mais difícil é a questão da passagem aludida por Tiago. Como temos visto, as palavras de Tiago não reproduzem fielmente nenhum texto do Antigo Testamento. Isto tem levado muitos eruditos a suporem que Tiago está citando um texto apócrifo.[1] Mas, "Escritura" (*graphē*, ARC, BJ) limita-se a referências veterotestamentárias canônicas no Novo Testamento, e provavelmente teríamos razões para pensar que Tiago tem em mente o tema do ciúme de Deus, conforme

---

1. Algumas sugestões mais populares: Apocalipse de Moisés 31; o livro perdido de Eldade e Modade; um livro desconhecido (quanto a uma lista de sugestões, veja Adamson, pp. 170-171).

expresso em versos como Ex 20.5; 34.14; Zc 8.2 e outros.[1]

6. A interpretação do versículo 5 irá determinar o significado do suave contraste encontrado no versículo 6a: *Mas (de) ele dá maior graça.* Se o verso 5b for considerado uma declaração sobre a pecaminosidade do espírito humano, a *maior* (*meizona*) *graça* será uma sugestão acerca da habilidade e disposição de Deus no sentido de vencer a pecaminosidade: "... este dá-nos a graça suficiente para enfrentarmos este outro espírito que é mau" (Phillips). Entretanto, se o verso 5b retrata o ciúme de Deus por nós, o 6a irá enfatizar que a graça de Deus é completamente capaz de preencher os requisitos impostos sobre nós por tal ciúme. Nosso Deus é "fogo consumidor", e suas exigências sobre nós podem parecer terríveis. Mas, nosso Deus também é misericordioso, gracioso, amoroso e, prontamente, fornece tudo que nos é necessário para cumprirmos suas exigências tão abrangentes. Conforme disse Agostinho, "Deus dá aquilo que ele exige".

Contudo, há um requisito para que esta graça seja experimentada: a humildade. Esta é a força da citação de Provérbios 3.34, e torna-se o motivo dominante nos mandamentos dos versículos 7-10. A dádiva da graça sustentadora, oferecida por Deus, pode ser recebida apenas por aqueles que estão dispostos a admitir sua necessidade e aceitar a dádiva. Por outro lado, os *soberbos* encontram apenas resistência da parte de Deus. Este é um tema que soa através de todo o Antigo Testamento (*cf.* Sl 18.27; 34.18; 51.17; 72.4; 138.6; Is 61.1; Sf 3.11-12). É digno de nota que a "soberba" (*hyperēphania*) está sempre associada com o ciúme; talvez Tiago quisesse que víssemos aqui uma condenação implícita daquelas pessoas ciumentas e egoístas por ele criticadas em 3.13-4.3.

---

1. Embora *graphē* geralmente introduza um texto único, ele antecede uma referência desconexa em Jo 7.37-39. Laws argumenta que Tiago deixa subentendida uma relação com versículos como Sl 42.1 e 84.2, os quais falam da alma que "suspira" (*epipotheō*) pelo Senhor. Ela pontua a sentença como uma pergunta: "O suspirar piedoso é a forma apropriada do desejo da alma?" – e declara que os versículos fornecem a resposta (Laws, pp. 174-179; e, mais detalhadamente, "Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV.5", *NTS* 30, 1974, pp. 210-215. *Cf.* também Adamson, pp. 170-173. Schlatter [p. 249] também já mencionara o Sl 42.1 em ligação com o versículo). Mas esta interpretação exige uma referência escriturística por demais desconexa.

7—8a. A série de mandamentos nos versos 7-10 flui da citação de Provérbios 3.34: se, de fato, Deus dá graça ao humilde, a responsabilidade do homem é, claramente, a sujeição a Deus. Este imperativo (*sujeitai-vos*) funciona quase como um "título" acima da série de mandamentos seguinte, condizendo com o mandamento que conclui a série no versículo 10, "humilhai-vos". Este último mandamento extrai o verbo "humilhar-se" da citação de Provérbios, dando assim uma forte coerência ao parágrafo. Entre estes dois mandamentos básicos estão três dísticos: *resisti ao diabo... chegai-vos a Deus* (vv. 7b-8a); *purificai as mãos... limpai o coração* (v. 8b); *afligi-vos... converta-se o vosso riso em pranto...* (v. 9). O tempo aoristo é usado do princípio ao fim, talvez sugerindo que estas atitudes devem ser assumidas ao se descartar o comportamento pecaminoso de antes. Todo o contexto, a partir do versículo 6, tem uma forte semelhança com 1 Pedro 5.5-9: uma citação de Provérbios 3.34 (v. 5b) é seguida por mandamentos: "Humilhai-vos... para que ele, em tempo oportuno, vos exalte" (v. 6); "resisti-lhe (ao diabo) firmes na fé" (v. 9). Parece que Tiago e Pedro utilizam independentemente um ensino tradicional que ligava Provérbios 3.34 à necessidade de humildade e resistência ao diabo.

Embora Tiago tenha anteriormente enfatizado a tendência maligna da própria pessoa como responsável pelo pecado (1.14), aqui ele admite a atuação de um ser maligno sobre-humano. A palavra *diabolos* é usada na Septuaginta como tradução de *śṭn*, palavra hebraica de onde vem o título "Satanás". Assim, os dois títulos tem significados idênticos (*cf.* Ap 20.2), e sugerem que um dos propósitos básicos do diabo é "separar Deus e homem".[1] A esta separação o cristão precisa "resistir". Aos cristãos que assim se comportam Tiago promete: o diabo *fugirá de vós.*[2] Qualquer que seja o poder que Satanás possa ter, o cristão pode estar absolutamente certo de que recebeu a capacidade para vencer tal poder.

Em vez de sucumbirmos ao desejo que Satanás tem de nos separar de Deus, devemos nos achegar ao Senhor. Tiago promete que Deus responde, por sua vez, aproximando-se de nós. Naturalmente, deve estar óbvio aqui que Tiago não está falando de salvação, mas de arrependimento daqueles que já são cristãos. Os que se arrependem sinceramente e voltam

---

1. W. Foerster, *TDNT* 2, p. 73.
2. Além de 1 Pedro, a idéia é encontrada no judaísmo pré-cristão; *cf.* Testamento de Naftali 8.4; Issacar 7.7.

para Deus irão encontrá-lo, como o pai do filho pródigo, ansioso por receber de volta seu filho errante.

8b-9. A maneira pela qual devemos nos "achegar a Deus" é declarada pelos mandamentos nos versículos 8b-9. Juntos, eles fazem uma chamada sincera e radical ao arrependimento dos caminhos pecaminosos descritos por Tiago, em 3.13-4.3. Os dois mandamentos no verso 8b são formulados num paralelismo perfeitamente equilibrado, sendo que o imperativo de cada oração é seguido por seu objeto, completando-se a oração com uma referência pejorativa a seus leitores. No grego, uma nota de rude vividez é dada às duas orações pela falta de qualquer artigo ou pronomes possessivos. E esta rudeza também se expressa pelas descrições fortemente negativas que Tiago faz de seus leitores: *pecadores*, homens *de ânimo dobre*. Isto cria um grande contraste com o tratamento familiar e afetuoso de Tiago, "irmãos", e serve para imprimir sobre os leitores a seriedade dos pecados com os quais estão envolvidos.

"Homens dúbios" (BJ; ARA, *de ânimo dobre*) é a tradução da palavra *dipsychos* ("de duas almas"), já usada anteriormente por Tiago para caracterizar a pessoa cuja fé é marcada por dúvidas e instabilidade (1.6-8). No presente contexto, o termo forçosamente traz à lembrança a "duplicidade" do cristão que procura se tornar "amigo do mundo" (v. 4). Deus e o "mundo", o reino de Cristo e o reino de Satanás, a era vindoura e esta era má — o cristão é jogado de um lado para outro entre eles. Permitir que o "mundo" nos desvie de uma fidelidade total e única a Deus é nos tornarmos pessoas com lealdades divididas, "duplas" e espiritualmente instáveis. Os leitores de Tiago, ao demonstrarem ciúme e egoísmo típicos deste mundo (*cf.* 3.15), ao deixarem de agir segundo aquilo que ouvem e dizem (1.19-2.26), em seu uso "duplo" da língua (3.9-10) e em suas violentas disputas uns contra os outros, são culpados desta atitude de "duplicidade". O que se requer deles é o arrependimento deste comportamento exterior (*purificai as mãos*) e daquela atitude interna (*limpai o coração*). "Purificar" e "limpar" derivam das provisões veterotestamentárias para a pureza sacerdotal no ministrar as coisas do Senhor, mas os dois verbos vieram também a ser aplicados à pureza ética. Também proveniente do Antigo Testamento é a justaposição de *mãos* e *coração*, denotando os feitos e a disposição. Daquele que quisesse permanecer diante do Senhor o salmista exigia que fosse "limpo de mãos e puro de coração" (Sl 24.3-4); Tiago requer o mesmo daqueles que se "chegam a Deus".

Se a linguagem de 8b reflete tradições sacerdotais, os severos mandamentos do versículo 9 dão eco à linguagem dos profetas. Com freqüência eles se referiam ao choro para descrever os desastres que acompanhavam os julgamentos de Deus; mas eles também o usavam para chamar o povo de Deus ao arrependimento de seus pecados. Desta forma, Joel, advertindo acerca da proximidade do "dia do Senhor", retrata o Senhor a fazer o seguinte convite: "Convertei-vos a mim de todo o vosso coração; e isso com jejuns, com choro e com pranto" (2.12). É neste sentido que Tiago utiliza a expressão. Ele também estava firmemente convencido da "proximidade do dia do Senhor" (5.8) e exige de seus leitores uma profunda e sincera tristeza pelo pecado, que é a marca do verdadeiro arrependimento – aquilo que Paulo chama de "tristeza segundo Deus... para a salvação que a ninguém traz pesar" (2 Co 7.10). É assim também que devemos entender o mandamento de Tiago: *converta-se o vosso riso em pranto, e a vossa alegria em tristeza.* Tiago não é nenhum desmancha-prazeres, negando qualquer lugar para o riso e a alegria na vida cristã. Mas, no judaísmo e no Antigo Testamento, o "riso" é freqüentemente a risada zombeteira do insensato (Ec 7.6; Eclesiástico 27.13), que alegremente se recusa a levar o pecado a sério. É a marca de quem prospera neste mundo, sem considerar o mundo futuro. Por isso, Jesus advertiu: "Ai de vós os que agora rides! porque haveis de lamentar e chorar" (Lc 6.25b). Aquilo que os homens farão quando o julgamento de Deus os surpreender pode ser evitado se lamentarem e chorarem pelo pecado, agora. Jesus também disse: "Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados" (Mt 5.4). Muitas pessoas em nossos dias, tanto dentro quanto fora da igreja, estão marcadas por uma alegria superficial e um riso frágil. Elas vivem segundo a filosofia hedonista: "comamos, bebamos e nos alegremos, pois amanhã morreremos", ignorando a terrível realidade do julgamento de Deus. Mas até o cristão dedicado pode escorregar para uma atitude casual diante do pecado, talvez pensando demais na natureza misericordiosa e de perdão de Deus. A todas essas pessoas Tiago faz seu apelo por um arrependimento radical e completo. Apenas tal arrependimento pode produzir a verdadeira alegria cristã – a alegria que flui da consciência acerca dos pecados perdoados.

10. Tiago conclui sua série de mandamentos com uma exortação que a tudo resume: *Humilhai-vos*, o que reflete a promessa das citações de Provérbios, no versículo 6: Deus "dá graça aos humildes". Humilhar-nos na presença do Senhor significa reconhecermos nossa própria pobreza

espiritual, para, conseqüentemente, admitirmos nossa desesperadora necessidade da ajuda de Deus e nos submetermos à sua vontade imperativa por toda nossa vida. Esta humildade é exemplificada com beleza pelo coletor de impostos da parábola de Jesus, o qual, profundamente cônscio de seu pecado, invocou a misericórdia de Deus. Em resposta, Jesus o declara justificado, e resume: "... porque todo o que se exalta, será humilhado; mas o que se humilha, será exaltado" (Lc 18.14). Este ditado (paralelo a outros, onde se fala da humildade diante de outras pessoas: Mt 23.12; Lc 14.11) foi abraçado como um moto popular pela primeira igreja (*cf.* 2 Co 11.7; 1 Pe 5.6). Ele expressa o princípio de importância fundamental de que o gozo de vitalidade espiritual e a vitória vêm não através de nosso próprio esforço independente, mas por meio de uma completa dependência do Senhor. A tentativa de "exaltarmos a nós mesmos", ao confiarmos em nossas habilidades, posição ou dinheiro, traz somente fracasso e condenação – Deus "nos humilha". Anteriormente, Tiago já expressara isto em sua carta, ao incentivar o cristão pobre, "de condição humilde", a se gloriar em sua "exaltação" (ARC) e o cristão rico a se gloriar em sua "humilhação" ([BJ] 1.9-10).

e. A maledicência é proibida (4.11-12)

A ligação entre esta divisão e seu contexto não fica imediatamente clara. Pode ser que o falar mal dos outros deva ser visto como uma manifestação do orgulho a que Deus resiste (4.6) e que pode ser evitado pela humildade perante ele (4.10). Por outro lado, "falar mal" (*katalalia*) está freqüentemente associado com "inveja" (*zēlos*; 2 Co 12.20; 1 Pe 2.1), "porfias" (2 Co 12.20), contendas (*polemas*, em Salmos de Salomão 12.3) e orgulho (Testamento de Gade 3.3), sendo visto como uma manifestação de duplicidade (Hermas, *Similitude* 8.7.2; veja *Mandato* 2). Por fim, a proeminência da "lei" e do "julgar", nos versículos 11 e 12, corresponde ao tema de 2.8-13. Assim como Levítico 19.18 (o "mandamento do amor") foi citado ali, da mesma forma Levítico 19.16, que proíbe a calúnia, pode estar na mente de Tiago aqui; a mudança de "irmão" para "próximo", no verso 12, torna isto bastante plausível. Estas várias possibilidades sugerem que os versículos 11 e 12 devem ser vistos basicamente como uma divisão independente que retoma alguns dos temas prediletos de Tiago. Mas a proeminência da tradição que liga o "falar mal" e os pecados da inveja, contenda e orgulho, que foram o centro de 3.13-4.10, sugere que, de modo geral, eles pertencem a esta discussão mais ampla. Talvez os versículos 11

e 12 devam ser vistos como uma breve “reprise” da discussão maior acerca dos pecados da língua, que iniciou a divisão (3.1-12).

11. Depois do tom áspero e de denúncia do discurso em 4.8, adequado a um forte chamado ao arrependimento, Tiago retorna aqui ao tratamento mais familiar, *irmãos*. A palavra *katalaleō* (ARA, *falar mal*) significa literalmente “falar contra”, e descreve muitos tipos de discursos nocivos: a contestação contra a autoridade legítima, como quando o povo de Israel “falou contra Deus e contra Moisés” (Nm 21.5); caluniar alguém em secreto (Sl 101.5); fazer acusações incorretas (1 Pe 2.12; 3.16). A forma da proibição de Tiago (*mē* com um presente do imperativo) subentende que seus leitores estão falando mal uns contra os outros, em uma ou mais destas formas, e precisavam parar de fazer isto. Talvez as desavenças que estavam abalando a igreja (3.13-4.3) tenham fornecido o contexto para ataques pessoais e acusações caluniosas – até os debates que se concentram em certas “questões” descem ao nível de tais ofensas pessoais, em algum ponto.

A justificativa que Tiago dá à sua proibição é interessante: falar mal ou julgar um *irmão* é falar mal ou julgar a *lei*. A *lei* aludida por Tiago pode ser a lei do Antigo Testamento, especialmente se Tiago estiver recebendo influência de Levítico 19.16 (“Não andarás como mexeriqueiro entre o teu povo: não atentarás contra a vida do teu próximo: Eu sou o Senhor”). Mas, visto que 2.8 (*cf.* também 1.25; 2.12) mostra que Tiago considera o mandamento levítico do amor como tendo sido retomado na lei do reino de Deus, provavelmente devamos identificar *a lei*, aqui, também como o conjunto maior de ensinos, concentrado especialmente no ensino de Jesus, considerado autorizado por Tiago para os cristãos. Como o fato de “julgar” o crente companheiro envolve “julgar” esta lei? Uma vez que Tiago contrasta o “julgar a lei” e a “prática da lei”, ele, aparentemente, pensa que o fracasso no cumprimento da lei inclui uma negação implícita da autoridade da lei. Por mais ortodoxo e elevado que seja o nosso conceito acerca da lei de Deus, nosso fracasso em cumpri-la realmente diz ao mundo que, *de fato*, não a valorizamos tanto. Novamente vemos subir à superfície a compreensão que Tiago tem do cristianismo como algo cuja realidade deve ser testada pela medida da obediência.

12. Falar mal de colegas cristãos é errado não apenas porque isto envolve “julgar a lei”; é errado porque isto também é “julgar o próximo”. E este julgamento crítico e condenatório inclui a desobediência à

exigência de que amemos nosso próximo *e* uma arrogante presunção acerca dos direitos do próprio Deus. Pois apenas ele *é Legislador e Juiz*, e só ele tem capacidade para determinar o destino eterno de suas criaturas (*cf.* também Mt 10.28). Então, quando criticamos e condenamos outras pessoas, estamos, de fato, pronunciando nosso próprio veredicto sobre a espiritualidade e o destino delas. Esta acusação mostra que Tiago não está proibindo as distinções próprias e necessárias que devem ser feitas por todos os cristãos. Ele também não está proibindo o direito que a comunidade tem de excluir de sua comunhão aqueles que ela supõe estarem em flagrante desobediência aos padrões da fé, nem proibindo que se determine o certo e o errado entre seus membros (1 Co 5-6). A preocupação de Tiago é com o discurso invejoso e de censura, pelo qual condenamos outras pessoas como erradas à vista de Deus. É este tipo de julgamento que Paulo condenou entre os cristãos romanos, os quais, aparentemente, estavam questionando a realidade da fé uns dos outros, devido a diferentes opiniões sobre a aplicabilidade de algumas leis rituais (Rm 14.1-13; *cf.* especialmente vv. 3-4 e 10-13). É perfeitamente possível que alguma situação como esta fosse responsável pelos problemas aos quais Tiago se dirige. Um espírito amargo e egoísta (3.13-18) havia dado asas a brigas e disputas sobre certas questões na igreja (4.1-2). Aquelas disputas, segundo parece, estavam sendo conduzidas, como geralmente ocorre, com uma notável falta de limites no uso da língua (3.1-12), incluindo, talvez, maldições (3.10) e denúncias (4.11-12) de uns contra os outros. Tal comportamento nada mais é do que uma manifestação de um espírito mundano (3.15; 4.1, 4). Ele deve ser substituído pela "sabedoria que desce lá do alto", a qual é mansidão, moderação e espírito pacífico (3.17). Este flerte com o mundo precisa ser encarado como incompatível com o desejo ciumento que Deus tem no sentido de possuir uma fidelidade de todo coração de seu povo (4.4-5). Mesmo assim, Deus está disposto a se voltar e demonstrar seu favor, se o orgulho pecaminoso der lugar a um arrependimento profundo e a uma sincera humilhação diante dele (4.6-10).

V. AS IMPLICAÇÕES DE UMA COSMOVISÃO CRISTÃ (4.13–5.11)

O quarto grupo geral das exortações de Tiago tem como tema unificador a perspectiva cristã no período de tempo em que vive a igreja. Esta perspectiva é a pedra de toque para todos os tópicos principais em

4.13-5.11. O trecho de 4.13-17 proíbe uma atitude arrogante e de vanglória que deixa de levar em conta a transitoriedade desta vida. Em 5.1-6, Tiago pronuncia julgamento sobre os ricos opressores, pelo fato de estarem vivendo vidas de luxo egocêntrico, "nos últimos dias" – dias que estão caminhando rapidamente para o clímax do dia do julgamento. Por outro lado, os cristãos devem exercitar a paciência, enquanto esperam o raiar deste dia, devendo permanecer inabaláveis em sua fé, à medida que enfrentam provações (5.7-11).

a. A arrogância é condenada (4.13-17)

Vários expositores ligam intimamente esta divisão com 4.11-12 ou 4.1-12, destacando a arrogância ou o mundanismo como o tema unificador. Todavia, embora a atitude daqueles que presumem poder julgar os outros possa ser rotulada como arrogante, Tiago não a enfatiza. As introduções idênticas a 4.13-17 e 5.1-6 (*Atendei agora*) sugerem fortemente que Tiago as encara como intimamente associadas. Além disso, estas divisões estão ligadas também pelo tema das riquezas. Para termos segurança nisto, as pessoas descritas em 4.13-17 não são abertamente mencionadas como ricas, mas os extensos planos de viagens aludidos no verso 13 subentendem que eram prósperas e que a intenção delas era "ter lucro". Assim, os dois parágrafos, 4.13-17 e 5.1-6, criticam as "pessoas do mundo", por deixarem Deus e seus valores fora de seu estilo de vida. Entretanto, enquanto o rico, em 5.1-6, é condenado sem reservas, os homens de negócios, em 4.13-17, são exortados a mudar suas atitudes. Não é a riqueza deles que Tiago critica, mas a arrogância jactanciosa. Isto sugere que, provavelmente, os homens de negócios em vista neste parágrafo eram cristãos. Entretanto, o fato de Tiago não se dirigir a eles como "irmãos" e a falta de pressuposições abertamente cristãs sugerem que ele também podia estar pensando em pessoas fora da igreja.

13. *Atendei agora* (*age nyn*) não é usado aqui como um verdadeiro imperativo, segundo demonstra sua forma singular (com plural *legontes*, "dizeis", em seguida). É uma forma de expressão encontrada em outros lugares, particularmente no estilo "popular" da língua grega. Combinado com *vós que dizeis*, confere à linguagem de Tiago um tom levemente brusco. Aqueles homens de negócios, a quem Tiago se dirige, eram caracterizados como planejadores deliberados e autoconfiantes. Eles decidem aonde e quando irão, quanto tempo vão permanecer, e têm

absoluta certeza de que obterão lucro desta operação. O quadro pintado por Tiago aqui devia ser familiar a seus leitores. O primeiro século foi um período de grande atividade comercial, e principalmente as cidades helênicas da Palestina (Decápolis, por exemplo) estavam profundamente envolvidas em vários tipos de comércio. Muitos judeus eram ativos nestes negócios que envolviam idas e vindas; muitos haviam se estabelecido em cidades ao longo do mundo Mediterrâneo, por razões comerciais. Nem é preciso dizer que as pessoas retratadas por Tiago são facilmente reconhecidas também pelo leitor moderno. A distância entre cidades pode ser maior, os meios de transporte mais rápidos e as atividades comerciais diferentes, mas nos dias de Tiago, e nos nossos também, a "base" é a mesma – o lucro. Entretanto, conforme demonstram os versículos seguintes, não é o desejo de obter lucro que Tiago critica. Antes, ele está preocupado com o contexto exclusivamente deste mundo no qual se fazem os planos – um perigo ao qual, deve-se dizer, pessoas envolvidas com negócios são particularmente vulneráveis.

14. Ao fazerem seus planos concernentes apenas a este mundo, estes homens de negócios deixaram de reconhecer um fato fundamental – a natureza insubstancial e transitória "deste mundo". Para pessoas como elas (uma paráfrase do relativo indefinido *hoitines*), planejar com tanta confiança é o cúmulo da tolice. Isto, o ponto principal do versículo 14, está claro, embora seja debatida a forma exata em que Tiago o expressa. A ARA (junto com ARC) divide em duas partes a primeira divisão do versículo: uma declaração, *Vós não sabeis o que sucederá amanhã*, e uma pergunta, *Que é a vossa vida?* Outras versões combinam estas duas partes numa única declaração: "... não sabeis nem mesmo o que será da vossa vida amanhã!" (BJ; *cf.* também a BLH e a pontuação dos textos gregos de Nestle-Aland [26ª edição] e das Sociedades Bíblicas Unidas [3ª edição]). A situação se complica pela presença de muitas leituras variantes.[1] Sem enumerar todos os argumentos, a consideração decisiva parece estar na

1. Quanto a uma discussão destas variantes, veja B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1971), pp. 683-684 e Ropes, pp. 278-279.

colocação de *poios* (*o que*), que é mais estranho se analisado como o objeto de *epistasthe* (*sabeis*).[1] Há mais naturalidade em considerá-lo como uma introdução a uma pergunta separada, segundo a tradução da ARA.

Assim, a resposta a esta pergunta é dada na última parte do versículo, onde a vida é comparada a uma *neblina* (*atmis*). Esta palavra também pode ser traduzida por "vapor" (BLH; BJ; ARC; *cf.* At 2.19) e tem alguma afinidade com as "vaidades" da vida, das quais tanto fala Eclesiastes. Qualquer que seja o sentido exato, Tiago, é óbvio, pretende enfatizar a duração extremamente curta da vida. Uma enfermidade, morte acidental ou a volta de Cristo poderiam abreviar nossa vida, assim como o sol da manhã dissipa a neblina ou como uma mudança no rumo do vento afasta a fumaça. Este reconhecimento realista da brevidade e incerteza da vida e mesmo as figuras usadas para descrevê-la são encontrados com freqüência nas Escrituras. Provérbios 27.1 adverte: "Não te glories do dia de amanhã, porque não sabes o que trará à luz". Jó 7.7, 9, 16 e Sl 39.5-6 descrevem a vida como um "sopro". Segundo costuma ocorrer, algumas palavras de Jesus aproximam-se particularmente do ensino de Tiago. Em Lc 12.15, ele adverte as multidões contra a avareza e as lembra de que "a vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui". Numa rápida parábola, ele ilustra o argumento usando a figura de um homem rico que, à semelhança do negociante de Tiago, fez planos definidos para aquisição de mais bens, mas foi impedido de executá-los por sua morte (Lc 12.16-20). Esta passagem contém vários temas que Tiago utiliza aqui e em 5.1-6, e é bem possível que lhe tenha dado o estímulo para suas próprias exortações.

15. *Em vez* (*anti*) da atitude autoconfiante e dirigida para este mundo, expressa no verso 13, as pessoas envolvidas com negócios devem restringir todos seus planos e esperanças à vontade do Senhor. Deve ser reconhecido que este mundo não é um sistema fechado; uma influência de fora da esfera material determina, em última análise, o êxito ou fracasso dos planos — na verdade, a própria continuidade da vida. É claro que tal conceito não é especificamente cristão. Qualquer cosmovisão que não seja

---

1. No Novo Testamento, *poios* sempre ocorre perto de um verbo de conhecimento quando é objeto dele. É separado dele apenas pelo sujeito do verbo (veja Mt 24.42 e 43; Lc 9.55; 12.39; Ap 3.3).

estreitamente materialista iria naturalmente incorporar esta perspectiva. Deste modo, não é de surpreender que a fórmula "se Deus quiser" ou "se os deuses quiserem" esteja espalhada na filosofia e religião gregas pré-cristãs.[1] A própria generalidade da frase tem levado alguns comentaristas a supor que, neste parágrafo, Tiago podia ter em vista não-cristãos. Entretanto, não devemos fechar os olhos para o fato de que Tiago fala do *Senhor*, em vez de "Deus"; e, embora a referência provavelmente seja a Deus Pai, em vez de a Jesus, a implicação do controle de Deus sobre a história, através de Cristo, não é removida. Assim, por mais difundida que a frase possa ter sido, Tiago a "batiza" em serviço de uma cosmovisão especificamente bíblica da história e de seu governante soberano.

Segundo os melhores textos (que trazem o indicativo *zēsomen*, viveremos, em vez do subjuntivo *zēsōmen*, "se vivermos" [ARC]), a vontade do Senhor deve ser reconhecida como a condição pela qual o cristão deve encarar sua própria vida e seus planos específicos.[2] Assim se deu com Paulo, ao expressar freqüentemente sua submissão à vontade do Senhor em seus planos para o trabalho missionário (At 18.21; Rm 1.10; 1 Co 4.19; 16.7; *cf.* Hb 6.3). Todavia, de acordo com a pertinente observação de Calvino, Paulo e os outros apóstolos não *declaram* sempre esta condição; o importante é que eles "tinham como princípio fixo em suas mentes o fato de que não fariam nada sem a permissão de Deus". O que Tiago incentiva não é a constante verbalização da fórmula *Se o Senhor quiser*, a qual facilmente pode se tornar um chavão e uma recitação sem sentido, mas uma sincera consideração do controle que Deus tem sobre os negócios e de sua vontade específica para nós.

16. Agora, Tiago mostra a raiz do fracasso em levar Deus em conta, quando alguém faz planos — o orgulho arrogante. A maioria das traduções sugere que "arrogância" é qualificativo de "jactar-se", como se descrevesse a *maneira* da jactância (*cf.* ARC, "vos gloriais em vossas presunções"; ARA, *vos jactais das vossas arrogantes pretensões*). Mas quando "em" (*en*) vem depois de "gloriar-se" (*kauchaomai*) no Novo

---

1. Dibelius (pp. 233-234) cita vários textos.
2. O *kai* precedendo *zēsomen* pode, assim, ser considerado um equivalente do semítico *waw*, introduzindo uma apódose (BDF, nº 442 [71]), ou ser analisado com o segundo *kai* numa construção do tipo "tanto... quanto" (Davids, p. 173).

Testamento, ele sempre significa o objeto no qual alguém se gloria, e o plural "arrogâncias", "questões de arrogância" (*alazoneiais*) também apóia esta interpretação. Phillips capta perfeitamente o sentido resultante: "Mas agora tendes certo orgulho ao planejar o vosso futuro, com tanta confiança". É este "orgulho da vida", este sentimento arrogante de auto-suficiência e importância pessoal, que João deplora como característica do mundo (1 Jo 2.16; veja também Rm 1.30; 2 Tm 3.4). As pessoas não somente deixam de levar Deus em conta ao planejar suas vidas; também é a essência do pecado da qual elas se gabam – o "eu" toma o lugar central, em vez de Deus. Assim, este tipo de *jactância* é *maligna*, não por causa da maneira arrogante em que ela se dá; ela é maligna porque os objetos da jactância são exemplos de uma arrogante desconsideração por Deus.

17. Os comentaristas são quase unânimes em considerar este versículo um ditado tradicional que circulava independentemente deste contexto. Isto é sugerido não somente pela repentina mudança para a terceira pessoa, mas o verso se encaixa de modo meio desajeitado no parágrafo. Todavia, Tiago o liga aos versículos anteriores com um *oun* ("portanto"), indicando, dessa forma, que ele vê algum ponto de contato. Laws pensa que Tiago podia ainda ter em mente Provérbios 3, citado por ele em 4.6. Os versículos 27-28 daquele capítulo proíbem qualquer demora em se fazer o bem ao próximo – e na Septuaginta esta proibição se baseia na consideração do fato de que "não sabes o que [o dia de amanhã] trará à luz". Assim, tendo em mente esta tradição do Antigo Testamento, a crítica de Tiago contra aqueles que deixam de fazer o bem pode ser vista como uma segunda implicação da transitoriedade da vida, afirmada no versículo 14. Entretanto, é duvidoso se uma referência tão desconexa fornece uma explicação suficiente. Outra sugestão é que Tiago está, indiretamente, reprovando os mercadores, por deixarem de fazer o bem com o dinheiro deles. Contudo, por mais conhecido que fosse este tema, ele tem um encaixe difícil aqui, uma vez que Tiago ainda não está falando dos ricos *per se*. Mais provável é a suposição de que Tiago acrescenta este ditado como um incentivo a que se faça o que ele acabou de ordenar. Ele disse a seus leitores o que é o *bem*; se eles não o fazem, estão *pecando*. Eles não podem se refugiar no argumento de que não fizeram nada positivamente errado; conforme as Escrituras deixam bastante claro, os pecados de *omissão* são tão reais e sérios quanto os pecados de *comissão*. Na parábola de Jesus, o servo que deixou de usar o dinheiro que lhe foi

confiado (Lc 19.11-27); os "cabritos" que não se importaram com os párias da sociedade (Mt 25.31-46) – eles são condenados por aquilo que deixaram de fazer.[1] Outro ensino de Jesus nos lembra obrigatoriamente das palavras de Tiago aqui: "Aquele servo, porém, que conheceu a vontade de seu senhor e não se aprontou, nem fez segundo a sua vontade, será punido com muitos açoites" (Lc 12.47).

b. Condenados aqueles que fazem mal uso da riqueza (5.1-6)

Esta divisão está intimamente relacionada com 4.13-17, tanto em estilo – as duas são introduzidas pelo imperativo *age nyn, Atendei agora* – quanto em conteúdo – ambas condenam a busca de riquezas que não leve em consideração Deus e seus propósitos na história. Mas a proeminência da consumação escatológica une também estreitamente 5.1-6 e 5.7-11. Se 4.13-17 é dirigido tanto para a igreja quanto para o mundo, e 5.7-11 é claramente para a igreja, 5.1-6 é, de modo inconfundível, dirigido para não-cristãos. O que deixa isto claro são as muitas tradições bíblicas e extrabíblicas, utilizadas por Tiago, concernentes à riqueza iníqua e também o fato de Tiago resistir a qualquer perspectiva de libertação para aqueles condenados por ele neste parágrafo. As pessoas ricas retratadas são claramente prósperas proprietárias de terras, uma classe acusada de exploração econômica e opressão, desde tempos antigos. No ambiente de Tiago, podemos pensar particularmente em senhores de terras judeus palestinos, que possuíam grandes áreas e estavam sempre preocupados somente com o lucro que poderiam obter de suas terras. Tiago prossegue para anunciar a condenação daqueles ricos proprietários de terras (v. 1) e justifica tal condenação com base no acúmulo egoísta de riquezas (vv. 2-3), na fraude contra os que trabalhavam para eles (v. 4), na vida auto-indulgente que levavam (v. 5) e na opressão que mantinham contra "o justo" (v. 6).

Por que Tiago prega esta mensagem de denúncia contra não-cristãos, numa carta endereçada à igreja? De forma apropriada, Calvino isola dois propósitos principais: Tiago "... atenta para os fiéis, no sentido de que eles, ouvindo sobre o miserável fim dos ricos, não invejem sua fortuna, e

---

1. Veja o apêndice em Tasker, pp. 106-108.

também, sabendo que Deus será o vingador dos males que sofreram, possam com calma e resignação suportá-los".[1]

1. Tiago fala no tom dos profetas do Antigo Testamento. *Chorai* (*klaiō*) e "uivai" (BJ; ARC pranteai; ARA *lamentando*; BLH "gritem" – *ololyzō*, um vocábulo onomatopéico, com o som daquilo que ele descreve) são freqüentemente usados pelos profetas, para descrever a reação dos perversos quando chegar o dia do Senhor (*cf. e.g.*, Is 13.6; 15.3; Am 8.3). De fato, *ololyzō* é encontrado apenas nos profetas no Antigo Testamento, e sempre num contexto de julgamento. Estes antecedentes tornam claro que as *vossas desventuras, que... sobrevirão* aos ricos referem-se não a um sofrimento terreno, temporário, mas à condenação e punição que Deus irá impor a eles no dia do julgamento.

A denúncia que Tiago faz contra os ricos retoma e desenvolve um tema bíblico difuso. A preocupação de Deus com o pobre é refletida em muitas leis mosaicas que servem como diretrizes para a vida de aliança. Na história posterior de Israel, estas leis foram ignoradas e, com freqüência, os israelitas ricos e poderosos oprimiam e tiravam vantagens do pobre. Por isso, "o rico", ocasionalmente, torna-se sinônimo de "injusto" nas tradições da literatura de sabedoria (*cf.* Pv 10.15-16; 14.20), e muitos profetas foram especialmente diretos em sua condenação contra os ricos opressores (*cf.* Amós). Este tema recebeu bastante proeminência na literatura judaica intertestamentária (*cf.* principalmente 1 Enoque 94-105) e teve lugar garantido dentro do Novo Testamento. Jesus, especialmente no Evangelho de Lucas, tem muito a dizer acerca dos perigos da riqueza. Num ditado particularmente parecido com o ensino de Tiago, ele pronunciou um "ai" sobre os ricos, advertindo-os de que a "consolação" que eles tinham neste mundo seria substituída por "lamento" e "choro" no mundo vindouro (Lc 6.24-25). Apocalipse 18.10-24 é um extenso "ai" dirigido aos "mercadores da terra", que "choram" e "pranteiam" a devastação da "grande cidade", Babilônia. Em tudo isso, nem sempre é fácil determinar com que base os ricos serão julgados. Mas, embora algumas tradições pareçam condenar os ricos, simplesmente porque são ricos, no Novo Testamento, pelo menos, as

---

1. Calvino, p. 342. Wessel sugere, além disso, que a pregação pode representar uma tentativa profética de alcançar não-cristãos que estariam freqüentando assembléias cristãs (*ISBE*, 2, p. 965).

condenações contra pessoas ricas são sempre atribuídas ao *mau uso* da riqueza. Certamente, a enumeração que Tiago faz dos pecados dos ricos que ele condena mostra que, aqui, este também é o caso. É particularmente óbvio que Tiago não pretende pronunciar julgamento sobre todos os ricos se, como já argumentamos, Tiago 1.10 subentende a presença de cristãos ricos entre seus leitores. Portanto, a designação "vós, ricos" (ARC), no versículo 1, significa em essência, como quase sempre nas Escrituras, os ricos *injustos*. Após dizer isto, seria errado ignorar o fato de que "o rico" e "o injusto" são tão facilmente associados; a Bíblia adverte de que as riquezas podem ser um obstáculo especialmente forte ao discipulado cristão. Não foi à toa que Jesus advertiu: "... um rico dificilmente entrará no reino dos céus" (Mt 19.23). (Veja, também, a parte "A pobreza e a riqueza", na Introdução, pp. 53-54).

2-3. A primeira acusação contra os ricos tem a ver com a inutilidade dos bens mundanos que eles adquiriram com tanto cuidado. Tiago destaca três tipos de bens materiais. *Riquezas* (*ploutos*), às vezes, é entendido como uma referência às safras, sendo que *roupagens* e *ouro e prata* especificam as duas outras formas mais comuns de riquezas no mundo antigo. Mas é mais provável que se trate de um termo geral aplicado a qualquer riqueza; *corruptas* (*sēpō*) pode se referir à decadência ou transitoriedade de todas as formas de esforço humano (Eclesiástico 14.19). As *roupagens comidas de traça* lembram-nos bastante da advertência semelhante de Jesus acerca da efemeridade dos "tesouros da terra", que são consumidos pela traça (Mt 6.20). A referência de Tiago à *ferrugem* do ouro e da prata tem sido, algumas vezes, considerada uma indicação de seus antecedentes pobres, uma vez que, é claro, estes metais preciosos não podem, de fato, enferrujar. Mas a palavra *ferrugem* (*ios*) já havia sido aplicada a ouro e prata (Epístola de Jeremias 10), sendo que a figura parece ter se tornado um meio comum de se designar a temporalidade até dos metais mais preciosos (*cf.* também Eclesiástico 29.10). De fato, todas as três declarações refletem o tradicional ensino judaico e do Antigo Testamento acerca da insensatez de se confiar em bens materiais perecíveis.

No entanto, é surpreendente que Tiago use o tempo perfeito nas três orações, designando o perecimento destas riquezas. Muitos comentaristas encaram estes três verbos no tempo perfeito como perfeitos "proféticos" ou "prolépticos": a destruição destes bens nas "desventuras" do julgamento é tão certa que já pode ser descrita no presente. Entretanto, Ropes protesta que a mudança que Tiago faz para o tempo futuro, ao

retratar o julgamento no versículo 3 ("sua ferrugem *há de ser* por testemunho contra vós mesmos, e *há de devorar*, como fogo, as vossas carnes"), torna esta sugestão improvável. Então, talvez seja melhor interpretar os tempos perfeitos com a força natural que eles têm, vendo-os como uma ênfase sobre a atual condição inútil das posses das pessoas ricas. Provavelmente, isto deva ser compreendido de forma figurada, no sentido de que as riquezas não fornecem nenhum benefício espiritual no presente, nem são motivos para esperança no julgamento.

As riquezas não somente deixarão de trazer benefício duradouro — a "decadência" delas será testemunha contra os ricos no julgamento, colocando sobre eles o veredicto de culpa: *há de devorar, como fogo, as vossas carnes* é uma figura do julgamento de Deus (Judite 16.17). A razão deste julgamento pode se dever simplesmente ao fato de que os ricos concentraram-se no acúmulo de tesouros terrenos, excluindo o tesouro celestial, indicando claramente, desta forma, onde estão seus corações (*cf.* Mt 6.19-21). Por outro lado, o acúmulo de bens pelos ricos é condenado (pelo menos em uma passagem com a qual Tiago podia estar familiarizado), porque ele de nada servia para ajudar os pobres: "Por causa do mandamento, socorre ao necessitado, e por causa da sua indigência, não o despeças de mãos vazias. Perde o dinheiro em favor de um irmão ou de um amigo, e não deixando-o enferrujar-se debaixo de uma pedra. Reserva-te um tesouro de beneficência e de caridade, e te será mais útil do que o ouro" (Eclesiástico 29.9-11). O mesmo sentimento é encontrado na versão lucana das palavras de Jesus sobre riquezas: "Vendei os vossos bens e dai esmolas; fazei para vós outros bolsas que não desgastem, tesouro inextinguível nos céus, onde não chega o ladrão nem a traça consome" (Lc 12.33). O acúmulo de bens é errado, não apenas porque ele demonstra completamente falsas prioridades; ele é duplamente pecaminoso, pois priva da própria vida outras pessoas.[1] Este é outro exemplo em que o *não fazer* o bem é pecado (4.17): "Deus não designou o ouro para a ferrugem, nem as roupas para as traças; mas, pelo contrário, ele os projetou como auxílios e ajudas para a vida humana" (Calvino). Neste sentido, Tiago pretende que os bens descritos nos versículos 2-3a sejam interpretados, pelo menos em parte, literalmente: a verdadeira evidência do mau uso permanecerá como testemunha contra o rico.

---

1. *Cf.*, mais claramente, Dibelius, p. 236; Davids, p. 176; e Tasker, pp. 110-111.

No final do versículo 3, Tiago resume a primeira acusação contra o rico: *Tesouros acumulastes nos últimos dias. Ethēsaurisate* ("entesourar") pode ter como seu objeto "fogo" ou outra palavra a ser suprida, tal como "ira" (*cf.* Rm 2.5), mas uma figura mais notável é obtida se o verbo for considerado de modo absoluto, como em Lucas 12.21, "entesoura"; o acúmulo de coisas materiais em si é o que Tiago condena. Pode ser que este entesourar seja meio irônico: os ricos "armazenaram" diligentemente para si; tudo bem, mas o que eles armazenaram é a "miséria" que será deles, quando chegarem os *últimos dias*, o tempo do julgamento. Mas a preposição usada por Tiago antes de "últimos dias" (*en*) tem como tradução mais natural "nos", e a crença que dominava os cristãos do Novo Testamento era que eles estavam vivendo *nos últimos dias* (At 2.17; 2 Tm 3.1; Hb 1.2; 2 Pe 3.3 (?); 1 Jo 2.18; Jd 18). A aplicação desta expressão ao próprio tempo deles era uma testemunha da fé nutrida pelos cristãos de que eles estavam vivendo na era em que as promessas de Deus estavam se cumprindo; uma era de duração indefinida, imediatamente anterior ao clímax da história. Tiago participa desta perspectiva, conforme deixa claro sua convicção acerca da *parousia* (5.8). Então, o que Tiago está dizendo é que aqueles que estão avidamente acumulando riquezas em seus dias estão particularmente em pecado, pelo fato de desconsiderarem completamente as exigências feitas às pessoas pela demonstração da graça de Deus em Cristo, e principalmente insensatos, por ignorarem os muitos sinais do julgamento que se aproxima com rapidez. À semelhança do rico insensato, eles deixaram de calcular levando em conta o julgamento repentino (Lc 12.15-21). "É *nos últimos dias* que vocês estão entesourando para si!" Nós, também, como aqueles que vivemos nestes "últimos dias", devemos reconhecer na graça de Deus já demonstrada e no vindouro julgamento de Deus um poderoso incentivo para repartirmos nossos bens, não acumulá-los.

4. A segunda acusação levantada por Tiago contra os ricos é mais específica: eles defraudaram[1] o pagamento de seus trabalhadores. As circunstâncias retratadas por Tiago são bastante reais na vida. A Palestina do primeiro século, antes de 70 A.D., testemunhou uma concentração cada

1. Dois manuscritos excelentes e antigos trazem aqui o verbo *aphystereō*, "defraudar", mas a maioria dos manuscritos tem *apostereō*, "reter". Não há grande diferença de significado, uma vez que este último conota uma ação ilegítima, fraudulenta.

vez maior de terras nas mãos de um pequeno grupo de proprietários muito ricos. Como resultado, as pequenas propriedades de muitos homens do campo foram incorporadas aos grandes latifúndios, de modo que aqueles homens do campo foram forçados a ganhar a vida tornando-se empregados dos ricos senhores de terras. A parábola de Jesus acerca dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16) apresenta-se neste conhecido pano de fundo rural, sendo significativo o fato de que os trabalhadores esperam o pagamento no fim do dia. De fato, isto era ordenado pela lei: "Não oprimirás o jornaleiro pobre e necessitado seja ele teu irmão, ou estrangeiro, que está na tua terra e na tua cidade. No seu dia lhe darás o seu salário, antes do pôr do sol; porquanto é pobre e disso depende a sua vida; para que não clame contra ti ao Senhor, e haja em ti pecado" (Dt 24.14-15). Tais advertências são encontradas em outros lugares, por exemplo em Levítico 19.13 (outro possível exemplo do uso que Tiago faz deste capítulo) e Malaquias 3.5, onde é importante a ligação entre a fraude no "salário do jornaleiro" e a opressão contra a "viúva e o órfão"(*cf.* Tg 1.27). O pagamento imediato era muito importante para o trabalhador, o qual freqüentemente mal vivia num nível de subsistência e precisava de uma renda estável, a fim de conseguir o "pão de cada dia" para si e sua família. Numa sociedade onde o crédito não estava prontamente à disposição, a falta de pagamento aos trabalhadores poderia, de imediato, colocar em risco a própria vida.

Entretanto, Tiago está convencido de que os ricos não se darão bem com o pecado deles. Numa viva figura que lembra o sangue de Caim clamando a Deus (Gn 4.10), Tiago retrata os próprios salários "clamando", conscientizando a Deus do pecado e rogando defesa (*cf.* Sl 18.6). Aquilo que os ricos pensam estar fazendo em segredo, e sem perigo de denúncia, não está oculto ao *Senhor dos Exércitos*. Este título mostra Deus como Todo-poderoso, o forte líder de um grande exército. Algumas vezes, este exército é terreno, como na ocasião em que Davi expressa sua confiança no resultado de sua luta, dizendo que vai "em nome do Senhor dos Exércitos, o Deus dos exércitos de Israel" (1 Sm 17.45). Mais comum é o exército celeste do qual Deus é retratado como líder. Foi o "Senhor dos Exércitos" que Isaías viu em sua famosa visão (Is 6), e este título se tornou um de seus favoritos. Ele o emprega freqüentemente em descrições dos julgamentos que Deus trará sobre Israel e as nações e, algumas vezes, como em Isaías 5.9, tal julgamento está associado especificamente com a opressão contra o pobre. Portanto, quando Tiago afirma que a injustiça dos ricos tornou-se conhecida a Deus, ele deixa claro que este Deus é

santo, poderoso e pronto a julgar aqueles que desrespeitam seus mandamentos.

Pelo fato de a acusação de retenção de salários ser uma descrição tradicional da depravação dos ricos, tem sido afirmado que Tiago não pretende, aqui, descrever condições que realmente existiam em seus dias. Mas, embora possa ser verdade que a tradição tenha influenciado Tiago a destacar este pecado em particular, é quase certo que os ricos a quem Tiago disciplina eram realmente culpados deste pecado também.

5. A busca de uma vida luxuosa, egoísta e despreocupada com as necessidades dos outros é a terceira acusação contra os ricos. Seguramente, Tiago apenas diz que os ricos têm *vivido regaladamente sobre a terra... vivido nos prazeres*, mas este contexto e os paralelos escriturísticos deixam claro que esta descrição subentende uma auto-indulgência negligente. O verbo *spatalaō*, usado aqui por Tiago, encontra-se em outros lugares nas Escrituras, somente em 1 Timóteo 5.6 e Ezequiel 16.49 (LXX), onde o povo de Sodoma é condenado por sua "próspera tranqüilidade" e por não ajudar o "pobre e o necessitado". A força do outro verbo empregado por Tiago, *tryphaō*, pode ser observada à luz de 2 Pedro 2.13, onde se usa o substantivo cognato *tryphē* denotando o "festejar" em pleno dia, no qual os falsos mestres depravados se deleitam. Até a frase *sobre a terra*, que facilmente pode passar despercebida, tem claras conotações negativas, sugerindo um contraste entre os prazeres gozados pelos ricos neste mundo e o tormento que os aguarda na eternidade. Um paralelo esclarecedor é encontrado nas palavras de Abraão ao homem rico que "todos os dias se regalava esplendidamente": "Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente os males; agora, porém, aqui ele está consolado; tu, em tormentos" (Lc 16.25).

É à luz deste esquema de "inversão de sortes" que devemos entender a última oração do versículo 5: *Tendes engordado os vossos corações, em dia de matança.* Alguns comentaristas consideram *dia de matança* uma referência a qualquer tempo em que os pobres sofram horrivelmente, enquanto os ricos são autocondescendentes: "Vocês podem viver dissolutamente, ao passo que as coisas estão ruins para os piedosos" (Dibelius). Mas a popularidade da tradição que contrasta o luxo terreno com o julgamento futuro, ao lado do paralelo entre "tendes engordado os vossos corações, em dia de matança" e "tesouros acumulastes nos últimos dias" (v. 3), sugere, antes, que *dia de matança* é uma vívida descrição do

dia de julgamento. Apesar de não se encontrar na Septuaginta, a expressão tem um equivalente no texto hebraico de Isaías 30.25 (heb., v. 24), onde o dia do Senhor é retratado. O pseudepígrafe 1 Enoque também utiliza a expressão para descrever o julgamento (90.4) e num contexto que tem muitos paralelos com Tiago 5.1-6. Além disso, a Bíblia quase sempre usa a figura da matança numa batalha, a fim de descrever o dia de julgamento (*cf. e.g.*, Ez 7.14-23; Ap 19.17-21). Assim, a questão que Tiago levanta, como no v. 3, é que os ricos continuam, em egoísmo e ignorância, acumulando riquezas para si e gastando-as em seus próprios prazeres, no exato dia em que o julgamento de Deus é uma ameaça iminente.[1] Os "últimos dias" já haviam começado; o julgamento *podia* romper a qualquer hora — assim mesmo os ricos, em vez de agirem para evitar o julgamento, estão, com sua indulgência egoísta, incorrendo em culpa maior. Eles são como o gado que é engordado para o abate.

6. A última acusação contra os ricos é que eles têm *condenado e matado o justo*. Alguns entendem que *o justo* é Jesus, ou o próprio Tiago, "o justo" (pressupondo, é claro, que um escritor posterior tenha usado o nome de Tiago), mas é muito melhor considerar a referência de modo genérico, uma forma de descrição do tipo de homem perseguido pelos ricos. Este "justo" é "pobre e necessitado", e espera em Deus seu livramento. Com freqüência, ele é retratado como sendo perseguido pelos ricos perversos. Em Sabedoria 2.6-20, por exemplo, o desejo do perverso que vive luxuosamente nesta vida, sem pensar no amanhã, é "tiranizar o justo pobre" (v. 10) e "condená-lo à morte ignominiosa" (v. 20). Tiago utiliza aqui esta difusa tradição judaica (*cf.* também Sl 10.8-9; 37.32) para descrever os excessos do rico (*cf.* também Tg 2.5-7). O que Tiago quer dizer, quando afirma que o rico tem *matado o justo*? Isto pode ser uma referência ao resultado prático do ato de o rico não dividir seus bens nem de pagar os salários de seus empregados: "Mata o próximo aquele que lhe

---

1. A. Feuillet argumentou que este dia de julgamento pode não ser o final, do fim da história, mas o julgamento que caiu sobre Jerusalém e os judeus na conquista romana de 70 A.D. Ele defende que este era um conceito cristão primitivo acerca da *parousia* encontrado também em Mateus 24 ("Le sens du mot Parousie dans l'Evangile de Matthieu — comparison entre Matth. xxiv et Jac. v, 1-11", *The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W. D. Davies e D. Daube [Cambridge University Press, 1964], pp. 261-288). Bem à parte da questão do relacionamento entre 70 A.D. e a *parousia*, a interpretação de Feuillet é específica demais para o contexto.

tira a subsistência, e derrama sangue aquele que priva o operário de seu salário" (Eclesiástico 34.22). Entretanto, *condenado* (*katadikazō*) é um termo jurídico, e sugere, antes, que o rico está usando, e talvez pervertendo, os processos legais que lhe são disponíveis, a fim de acumular propriedades e obter riquezas. Desde tempos antigos, tais atividades eram praticadas em Israel, sendo redondamente condenadas pelos profetas (*cf.* Am 2.6; 5.12; Mq 2.2, 6-9; 3.1-3, 9-12; 6.9-16).

Segundo fazem a ARC e BJ, muitas traduções modernas consideram a última oração do parágrafo como uma declaração: "ele não vos resistiu". Presumivelmente, isto deve ser compreendido como uma referência à não-resistência do justo pobre e aflito (*cf.* Mt 5.39; Rm 12.14): a opressão do rico é ainda mais hedionda, pelo fato de suas vítimas se recusarem, ou não poderem, praticar a retaliação. Entretanto, é possível traduzir a oração como uma pergunta que espera um "sim" como resposta: "ele não os resiste?" O sujeito do verbo, então, seria Deus ou Cristo, e a referência seria ao julgamento futuro: "Deus não se colocará contra vocês?" De forma alternativa, o sujeito da pergunta seria "o justo", e a referência poderia ser: às tentativas do justo de se "opor às ações" do rico nesta vida (como em Sabedoria 2.12); aos pedidos de defesa feitos pelo justo que, embora talvez morto, continuam a ser expressos (*cf.* Ap 6.9-11); ou ao testemunho do justo contra o rico no julgamento. Entre todas, a primeira interpretação, geralmente aceita, faz o melhor sentido. Embora tenha recebido críticas por ser anti-apogística, a simples afirmação de que o justo não está resistindo ao rico opressor "termina esta parte com uma nota de majestosa sensibilidade" (Tasker).

c. *Um estímulo à paciência perseverante* (5.7-11)

O Salmo 37 é um maravilhoso cântico de ânimo dirigido ao justo. Este é descrito como "pobre e necessitado" (v. 14), que está a sofrer perseguição sob a mão do ímpio (vv. 12-15, 32-33). Ele é tentado a invejar prosperidade e bem-estar do ímpio (vv. 1, 7) e também, um tanto paradoxalmente, a se impacientar para que o ímpio receba julgamento. Nesta situação, o salmista incentiva o justo a "descansar no Senhor" (v. 7); a "deixar a ira" (v. 8), pois Deus, certamente, irá defender o justo e destruir o ímpio (vv. 34-40). Tiago escreve as pessoas justas, principalmente pobres, que estavam sofrendo em circunstâncias semelhantes. Seu conselho é o mesmo do salmista: "sede pacientes", pois "a vinda do Senhor", quando os ímpios serão julgados (5.1-6) e os justos libertados,

"está próxima".

7. A transição da denúncia contra ricos não-cristãos para o incentivo aos crentes é assinalada pelo retorno de Tiago à sua forma de tratamento familiar: *irmãos. Pois (oun)* mostra que este incentivo é baseado na condenação profética dos ímpios e ricos opressores, em 5.1-6: uma vez que Deus irá punir os opressores, os crentes precisam esperar com paciência esta hora. *Paciência*, é claro, é a idéia chave neste parágrafo. Ela é expressa quatro vezes com a raiz *makrothym-* (vv. 7 [duas vezes], 8 e 10) e duas vezes com a raiz *hypomon-* (v. 11). A última raiz figurou proeminentemente no capítulo 1, onde Tiago encoraja seus leitores a "perseverarem" nas provações que eles estavam experimentando. As duas raízes são quase sempre distintas, sendo que geralmente *makrothym-* é usada para indicar a atitude amorosa e longânima que devemos ter diante dos outros (1 Co 13.4; Ef 4.2; 1 Ts 5.14), enquanto *hypomon-* em geral se aplica àquela atitude determinada e forte com a qual devemos enfrentar circunstâncias difíceis (2 Ts 1.4). Entretanto, neste parágrafo não se pode achar nenhuma diferença aguda de significado: a *makrothymia* dos profetas (v. 10) não parece ser diferente da *hypomonē* de Jó (v. 11). Uma superposição de significados semelhante pode ser observada no Testamento de José 2.7, onde José, depois de obter êxito na luta contra a tentação da esposa de Potifar, diz que a "perseverança (*makrothymia*) é um poderoso remédio, e a resistência (*hypomonē*) fornece muitas coisas boas" (veja também Cl 1.11). Todavia, *makrothymia* retém um sentido mais específico nos versículos 7-8, onde descreve não a força nas provações, mas uma atitude de se esperar pacientemente no Senhor.

De forma específica, Tiago incentiva a paciência *até a vinda do Senhor. Até (heōs)* tem um sentido complexo aqui, sugerindo a idéia de um alvo bem como a de um período de tempo: "exercitem a paciência, enquanto vocês esperam, e buscam, a vinda do Senhor". *Parousia*, "presença" ou *vinda*, tornou-se um termo técnico na primeira igreja, aplicado à esperada volta de Jesus em glória para julgar os ímpios (Mt 24.37, 39; 2 Ts 2.8) e libertar os santos (1 Co 15.23; 1 Ts 2.19; 3.13; 4.15; 5.23). Esta tradição sugere com força que o *Senhor* aqui é Jesus, e não Deus Pai (todavia, *cf.* 2 Pe 3.12).

Como exemplo de paciência, Tiago menciona o *lavrador*, que precisa aguardar com paciência que a terra produza *o precioso fruto* do qual depende sua subsistência. Embora a palavra *chuvas* não seja realmente usada neste texto (alguns manuscritos a acrescentam; outros trazem

"fruto"), a referência a *as primeiras e as últimas* está certamente ligada às chuvas que caíam sobre a Palestina no fim do outono e começo da primavera, as quais eram vitais para a agricultura (*cf.* Dt 11.14).[1] Embora seja possível que a figura, sendo uma tradicional frase do Antigo Testamento, não diga nada acerca da procedência da carta, é mais provável que Tiago a utilize porque ela se encaixa nas circunstâncias de seus leitores.

8. Como o agricultor que espera pacientemente a semente germinar e a safra amadurecer, os crentes devem esperar com paciência a volta do Senhor que os libertará e julgará seus opressores. Enquanto esperam, eles precisam "fortalecer" (*stērizō*) seus corações. Paulo fez a mesma exortação aos tessalonicenses que aguardavam a *parousia* (1 Ts 3.13; *cf.* 2 Ts 2.17), e o autor de Hebreus recomenda que o coração esteja "confirmado com graça", como um antídoto contra o falso ensino (Hb 13.9). O que se recomenda, então, é um firme apego à fé em meio de tentações e provações. À medida que esperam pacientemente a volta de seu Senhor, os crentes precisam fortalecer uns aos outros para a luta contra o pecado e circunstâncias difíceis.

Pode ser perguntado se este conselho é importante para nós, uma vez que Tiago o baseia na "proximidade" do Senhor. Muitos eruditos pensam que a convicção de Tiago de que o Senhor estava "próximo" era um "engano", um engano do qual participaram muitos dos primeiros cristãos e, talvez, até o próprio Jesus. Se isto fosse assim, a legitimidade do curso de ação sugerido aqui por Tiago poderia ser seriamente questionada: que valor teria tal conselho, se a compreensão básica do curso da história, na qual ele se baseia, é um engano? A acusação de que Tiago estava errado neste assunto repousa sobre a suposição de que ele acreditava que a *parousia* iria *necessariamente* ocorrer dentro de um breve período de tempo. Mas não há razão para se pensar que isto era assim. A convicção dos primeiros cristãos de que a *parousia* estava "próxima", ou era "iminente", significava que eles criam plenamente que ela *poderia* ocorrer dentro de um breve período de tempo — não que isso *tinha de*

---

1. Realmente, três-quartos da média das chuvas na Palestina caem em dezembro-fevereiro, mas a chuva no início e fim das épocas de crescimento é essencial. Veja Denis Baly, *The Geography of the Bible* (Harper and Row, 1974), pp. 50-51.

acontecer. À semelhança de Jesus, eles não conheciam "nem o dia nem a hora" (Mc 13.32), mas agiam, e ensinavam outros a agirem, como se a geração deles fosse a última. Quase vinte séculos depois, vivemos exatamente a mesma situação: esta nossa década pode ser a última na história humana. E o conselho de Tiago para nós é o mesmo que foi dado a seus leitores do primeiro século: *sede pacientes, fortalecei os vossos corações*!

9. À primeira vista, este versículo não tem muita coisa em comum com seu contexto, além de participar numa ênfase na iminência do julgamento. Entretanto, a queixa contra os outros é claramente uma tentação que acompanha a pressão das circunstâncias difíceis. Quão freqüentemente nos achamos atirando as frustrações de um dia difícil em cima de nossos amigos íntimos e membros da família! Abster-se de tais tipos de reclamações e queixas pode ser visto como um aspecto da própria paciência: ela é ligada ao "suportar-nos uns aos outros" em amor, em Efésios 4.2, sendo contrastada com a retaliação, em 1 Tessalonicenses 5.14-15. A palavra *stenazō*, "queixar-se" ou "murmurar", é geralmente empregada de modo absoluto; apenas aqui no grego bíblico ela tem um objeto (*uns dos outros*). Aqui, o significado pode ser que os crentes não devem se queixar das dificuldades dos outros, ou que eles não devem acusar os outros, por causa de suas dificuldades. Contudo, é perfeitamente possível que as duas idéias estejam incluídas.

Do modo como havia feito em 4.11-12, Tiago associa o falar contra os outros com o julgamento. Lá, todavia, ele associou palavras críticas com o julgamento; aqui ele adverte de que as críticas de uns contra os outros põem a pessoa em perigo de julgamento. Esta advertência é semelhante à conhecida proibição de Jesus e pode ter recebido influência dela: "Não julgueis, para que não sejais julgados" (Mt 7.1). Para reforçar seu conselho, Tiago novamente lembra seus leitores de que o julgamento é iminente: *o juiz está às portas*. À luz de 4.12 ("um só é juiz"), é plausível a opinião de que o juiz, aqui, é Deus, o Pai. Entretanto, o paralelismo entre esta declaração e as referências à *parousia*, nos versículos 7-8, torna mais aceitável identificar Cristo como o juiz (veja Mt 24.33; Ap 3.10). O comentário final de Davids sobre este versículo merece ser repetido: "A proximidade do dia escatológico não é apenas um ímpeto para se olhar para o julgamento dos "pecadores"... mas também é uma advertência a que a pessoa examine seu comportamento, de modo que quando aquele, cujos passos se aproximam, finalmente bater à porta, ela possa estar

preparada para abri-la... O Senhor que vem é também o juiz do cristão".

10. A natureza meio parentética do versículo 9 deve-se ao fato de os versículos 10-11 voltarem à exortação à paciência nos versículos 7-8. Estes versículos mencionam os profetas e Jó como exemplos de paciência e resistência no meio das aflições. A enumeração de grandes atos de coragem debaixo da perseguição era um dos elementos principais de muitos livros intertestamentários (*cf.* 2 Macabeus) e também se encontra no Novo Testamento (*cf.* Hb 11). Jesus incentivou seus discípulos a enfrentarem a perseguição com coragem, "pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós" (Mt 5.12). Tiago diz que especificamente os profetas são um exemplo de *sofrimento* e *paciência*. Se a ARA estiver correta, ao traduzir *kakopatheia* por *sofrimento*, esta frase é mais bem interpretada como uma hendíadis, segundo a qual uma palavra modifica a outra: "paciência diante do sofrimento" (*cf.* BLH). Por outro lado, há boas razões para se traduzir *kakopatheia* por "resistência no sofrimento" (*cf.* a tradução que a ARA faz do verbo cognato, em 2 Tm 4.5). Com este significado, *kakopatheia* denotaria o *fato* de que os profetas resistiram à aflição; *paciência* (*makrothymia*) descreveria a *maneira* pela qual eles a suportaram. O fato de que aqueles profetas *falaram em nome do Senhor* é acrescentado para tornar claro que o sofrimento suportado por eles era resultado não de erro, mas especificamente de sua fiel adesão à vontade de Deus.

11. A primeira sentença deste versículo resume o ponto principal dos versos 10-11: aqueles que fielmente perseveraram no sofrimento são chamados "bem-aventurados" (ARC). O autor de 4 Macabeus começa seu relato chamando de "bem-aventurados" aqueles mártires que demonstraram "perseverança" (*hypomonē*) diante da perseguição (1.10). De modo semelhante, Jesus também proferiu uma bem-aventurança sobre aqueles que são "perseguidos por causa da justiça" (Mt 5.10). "Ser bem-aventurado" não é, naturalmente, a mesma coisa que ser *feliz* (apesar da tendência de algumas versões modernas a esta tradução): "felicidade" normalmente sugere uma reação emocional e subjetiva; "bem-aventurança" é a aprovação e recompensa objetivas e inalteráveis de Deus. Assim como os profetas receberam esta recompensa, por serem fiéis na tribulação, da mesma forma, diz Tiago, se deu com *Jó*. Muitas pessoas têm se maravilhado diante da alusão de Tiago a Jó como um modelo de fiel perseverança no sofrimento, particularmente com as

traduções que trazem "a paciência de Jó". Mas, mesmo quando traduzimos de modo mais exato, "firmeza" ou "perseverança" de Jó, a ilustração parece não ser muito apropriada. Não murmurou Jó acerca de suas circunstâncias, proclamando em justiça própria sua inocência e, de modo geral, questionando a forma de Deus lhe tratar? A aparente incompatibilidade entre o quadro canônico de Jó e a descrição que Tiago faz dele tem levado muitos a pensarem que Tiago foi influenciado pelo livro apócrifo Testamento de Jó, onde este é apresentado sob uma luz muito mais positiva. Mesmo assim, há um sentido em que o Jó do Antigo Testamento pode ser visto como um grande exemplo de firmeza. Embora Jó tenha reclamado amargamente do tratamento que lhe foi dado por Deus, ele nunca abandonou sua fé; no meio da incompreensão, ele se apegou em Deus e continuou a esperar nele (*cf.* Jó 1.21; 2.10; 16.19-21; 19.25-27). Segundo diz Barclay, "a submissão de Jó não é daquela que se arrasta aos pés de alguém, passiva e que a nada questiona; Jó lutou e questionou, e algumas vezes até desafiou, mas a chama da fé nunca se apagou em seu coração".[1]

Além da "firmeza de Jó", os leitores de Tiago também ouviram do *fim* que *o Senhor lhe deu*. Esta frase tem estado sujeita a uma grande variedade de interpretações. Alguns traduzem *telos* como *propósito* e a entendem como uma referência ao propósito final de Deus *por trás* dos sofrimentos de Jó (*cf.* Jó 42.5-6). Contudo, *telos* também pode significar "fim" ou "desfecho". A referência pode ser à *parousia* – o "fim" que o Senhor trará – ou à morte e ressurreição de Cristo – o "fim" e o "sinal" da vida do Senhor. Entretanto, faz melhor sentido considerar a frase como uma referência ao fim ou desfecho da situação de Jó, finalmente trazido pelo Senhor: *e.g.*, a restauração de sua família e fortuna (Jó 42.13). Esta interpretação encaixa-se com os paralelos da frase de Tiago (Testamento de Gade 7.4 e Testamento de Benjamim 4.1; *cf.* Hb 13.7), fornece um exemplo concreto do "bem-aventurado" mencionado anteriormente e explica a oração final: O "fim" de Jó mostra que, na verdade, o Senhor é *cheio de terna misericórdia e compassivo*. Isto também se encaixa na mensagem total do livro de Jó, que tem como um de seus propósitos mostrar como a fidelidade de Jó foi, no fim, recompensada por Deus. Certamente, Tiago não quer dizer que a paciência no sofrimento sempre

---

1. W. Barclay, *Letters of James and Peter* (Daily Study Bible; Saint Andrew Press, [2]1960), pp. 147-148.

será recompensada com prosperidade material; muitos exemplos, no Antigo Testamento (Jeremias!) e no Novo, provam que isto é errado. Mas ele procura incentivar nossa firmeza fiel e paciente na aflição, lembrando-nos da bem-aventurança que recebemos de nosso Deus compassivo e misericordioso, em troca de tal fidelidade.

VI. EXORTAÇÕES FINAIS (5.12–20)

a. Os juramentos (5.12)

12. Apesar de este versículo aparecer como essencialmente independente, o *acima de tudo* introdutório parece sugerir alguma ligação com o contexto anterior. Por certo, Tiago não pode estar querendo dizer que jurar é um pecado pior do que os outros mencionados na epístola (homicídio, adultério, mundanismo). Contudo, talvez a referência seja apenas ao contexto imediato, de modo que ele pretende enfatizar o uso irreverente do nome de Deus como um pecado mais sério do que outros que possam ser cometidos em tempos de aflição (vv 7-11) – especialmente, talvez, em comparação com os outros pecados da língua, e.g., murmúrio contra outras pessoas (v. 9), mencionado no contexto. Todavia, tal associação parece artificial, sendo melhor considerar *acima de tudo* como uma simples chamada para que se preste atenção particular a esta exortação (*cf.* 1 Pe 4.8). Também pode ser que a expressão tenha a intenção de sinalizar a divisão final da carta (Paulo, desta maneira, usa *to loipon*, "finalmente", em várias de suas cartas).

O juramento que Tiago proíbe aqui é o ato de invocarmos o nome de Deus, ou um substituto dele, para garantirmos a veracidade daquilo que dizemos. No Antigo Testamento, Deus é apresentado freqüentemente garantindo com um juramento o cumprimento de suas promessas. A lei não proíbe os juramentos, mas exige que a pessoa seja fiel a qualquer juramento que fizer (*cf.* Lv 19.12 – outro exemplo no qual Tiago inclui um tópico também mencionado naquele capítulo). A preocupação com a desvalorização dos juramentos, por causa do uso indiscriminado e pela tendência de se tentar evitar que se cumprissem, jurando-se por coisas "menos sagradas" (*cf.* Mt 23.16-22) resultou em advertências contra seu uso freqüente (*cf.* Eclesiástico 23.9, 11; Filo, *Sobre o Decálogo* 84-95). Aparentemente, Jesus foi mais longe ainda, ao exigir de seus discípulos que "de modo algum" jurassem (Mt 5.34). O ensino de Jesus em Mateus 5.34-37 é particularmente importante para a compreensão do ensino de

Tiago, porque parece que o autor está conscientemente reproduzindo aquela tradição. A semelhança entre as duas passagens é vista claramente, quando colocadas lado a lado:

Mateus 5.34-37	Tiago 5.12
"De modo algum jureis,	"Não jureis,
nem pelo céu...	nem pelo céu,
nem pela terra...	nem pela terra,
nem por Jerusalém...	nem por qualquer outro voto;
nem jures pela tua cabeça...	
Seja, porém, a tua palavra	antes seja o vosso sim, sim,
sim, sim; não, não.	e o vosso não, não,
O que disto passar	para não cairdes
vem do maligno."	em juízo."

Sempre se argumenta que Mateus e Tiago divergem em um ponto crucial: Mateus sugere um "juramento substituto" – "sim, sim" e "não, não", enquanto Tiago simplesmente proíbe todos os juramentos. Todavia, é mais provável que, em Mateus, Jesus esteja dizendo a mesma coisa que Tiago: nossa veracidade deve ser tão coerente e confiável que não precisemos de nenhum juramento para apoiá-la: um simples "sim" ou "não" deve ser suficiente. "Nossa simples palavra deve ser completamente digna de confiança, como um documento assinado, legalmente correto e completo" (Mitton).

Permanece a questão sobre se Tiago e Jesus pretendiam proibir *todos* os juramentos. À época da Reforma, muitos de tradição anabatista criam que este era o caso e, conseqüentemente, recusavam-se a fazer juramentos em tribunais ou em qualquer outro lugar – uma crença que muitos cristãos sinceros continuam a observar. Entretanto, é questionável que Jesus ou Tiago pretendessem se referir a juramentos oficiais, juramentos que autoridades responsáveis nos requerem que prestemos. Parece que os dois têm em mente os juramentos *voluntários*. Mesmo neste caso, argumenta-se que a intenção não é proibir *qualquer* juramento, mas apenas aqueles que tenham a intenção de evitar uma absoluta veracidade. Este parece ter sido o problema aludido por Jesus (*cf.* Mt 23.16-22) e a evidência das epístolas de Paulo mostra que ele, por exemplo, continuou a prestar juramentos (Rm 1.9; 2 Co 1.23; 11.11; Gl 1.20; Fp 1.8; 1 Ts 2.5, 10). Todavia, é necessário haver cautela. A repetição que Tiago faz do

ensino de Jesus, onde falta o contexto polêmico de Mateus 5, adverte-nos a não pressupormos que a proibição dos juramentos está relacionada somente àquele falso ensino. E também pode se questionar se a fórmula da "testemunha", usada por Paulo, realmente se encaixa ou não na categoria de um juramento. É possível que Jesus e Tiago, de fato, pretendam proibir qualquer juramento voluntário.

b. A oração e a cura (5.13-18)

Tiago, à semelhança de tantos outros escritores de cartas do Novo Testamento, conclui sua homilia com um incentivo à oração. A oração é claramente o assunto deste parágrafo, sendo mencionada em cada versículo. Tiago a recomenda para o indivíduo crente, nas diferentes situações que este possa enfrentar (vv. 13-14), e também para a comunidade (v. 16a). E ele incentiva tal oração, ao sublinhar os poderosos efeitos de uma oração procedente de um coração justo (vv. 16b-18). Pode ser observada alguma relação com o versículo 12, através do tema comum do falar com referência a Deus (discursos maus, v. 12; e bons, vv. 13-18), mas Tiago nada faz para sugerir tal associação. É mais plausível pensar que Tiago queira recomendar a oração como uma grande fonte de forças para a aflição que os leitores estão experimentando (veja o uso de *kakopatheia* tanto no versículo 10 como no 13). Entretanto, em essência o parágrafo é uma divisão independente.

13. "Orar em todo tempo" é a ordem de Paulo (Ef 6.18; 1 Ts 5.17). De forma semelhante, Tiago exorta os crentes a orarem em qualquer situação em que se encontrem. Eles devem orar se estiverem *sofrendo. Kakopatheia*, a mesma palavra usada por Tiago no versículo 10 com referência aos profetas, é um termo geral que denota a experiência de todo tipo de aflição e provação. Paulo usou a forma verbal desta palavra, ao descrever sua prisão e exortar Timóteo a estar pronto para passar pelo mesmo tipo de sofrimento (2 Tm 2.9; 4.5). A oração a ser oferecida pelos crentes em tais circunstâncias não é necessariamente em favor do livramento das provações, mas por força para resistir a elas em fidelidade. O crente também deve orar quando está *alegre*. *Euthymeō* não se refere a circunstâncias externas, mas à felicidade e alegria de coração que se pode ter, tanto em tempos maus quanto bons. Paulo incentivou seus companheiros de viagem a terem este sentimento de bem-estar, mesmo quando o navio deles corria perigo iminente de destruição (At 27.22, 25).

Quando nosso coração está confortado, é muito fácil esquecermos que este contentamento, em última análise, vem de Deus. Talvez por isso, mais do que quando estamos sofrendo, devamos ser lembrados, em tempos de felicidade, de nossa alegre obrigação de admitirmos o controle supremo de Deus sobre nossa vida. Tiago diz que devemos fazer isto cantando *louvores*. A palavra que ele emprega, *psallō*, lembra-nos da palavra em português, "salmo". Extraída de uma palavra grega aplicada a um tipo de harpa, ela foi usada na Septuaginta para descrever certos tipos de cânticos, especialmente os de louvor. Aquele louvor cantado estava intimamente relacionado com a oração (*cf.* 1 Co 14.15); na verdade, ele pode ser considerado uma forma de oração.

14. A terceira circunstância na qual a oração deve aparecer com proeminência é agora mencionada de modo específico: *a doença*. Entretanto, neste caso, o crente enfermo não recebe ordens para orar, mas para convocar *os presbíteros da igreja*, para que estes *façam oração sobre ele*. Os *presbíteros* são mencionados no livro de Atos, em associação com a igreja de Jerusalém (11.30; 15.2; 21.18) e as igrejas fundadas por Paulo (14.23; 20.17). Embora, em suas epístolas, Paulo se refira nominalmente aos presbíteros apenas em 1 Timóteo (5.17) e Tito (1.5), "bispo", mencionado no plural em Filipenses 1.1 e no singular (provavelmente genérico) em 1 Timóteo 3.1, é quase por certo um título diferente para a mesma função. Tanto Pedro (1 Pe 5.1) quanto Tiago pressupõem a existência de *presbíteros* na igreja, demonstrando que o ofício devia estar amplamente difundido na primeira igreja. É possível, embora não haja certeza, que o ofício tenha sido extraído da sinagoga. A partir do papel proeminente dos presbíteros em Atos e da descrição do ofício nas epístolas pastorais, pode se inferir que os presbíteros eram aqueles homens espiritualmente maduros, responsáveis pela supervisão espiritual de cada congregação local. Uma vez que os presbíteros efésios tinham de "pastorear" seu rebanho (At 20.28), e "pastores" nunca são mencionados junto com presbíteros, é provável que a função que conhecemos como a do "pastor" ou "ministro" fosse cumprida pelos presbíteros. Por isso, é natural que o crente que está sofrendo de alguma enfermidade deva chamar os presbíteros.

Quando os presbíteros chegam, eles devem orar *sobre* (*epi*) aquele que está doente. No grego bíblico, apenas aqui *proseuchomai* (*façam oração*) é seguido por *epi*: isto pode indicar simplesmente posição física, mas pode também subentender que as mãos eram impostas *sobre* a pessoa

doente (veja Mt 19.13). Esta oração deve ser acompanhada de "unção com óleo" – provavelmente na mesma hora da oração (considerando o particípio aoristo como contemporâneo, segundo faz a maioria dos comentaristas), mas também é possível que seja um ato preliminar à oração.

Esta unção deve ser realizada *em nome do Senhor*, representando a autoridade divina com a qual se pratica a unção (veja Atos 3.6, 16; 4.7, 10). Mas qual é o propósito desta unção com óleo? No Novo Testamento, a prática é mencionada somente em mais um caso: Marcos nos diz que os doze "expeliam muitos demônios e curavam numerosos enfermos, ungindo-os com óleo" (6.13). Infelizmente, ali não se oferecem explicações da prática maiores do que as de Tiago. De modo geral, existem duas possibilidades principais para o propósito da unção.

Primeira, ela pode ter um propósito *prático*. O óleo era largamente utilizado como remédio no mundo antigo. Na parábola de Jesus, ele nos diz que o samaritano que parou para ajudar o homem que havia sido roubado e espancado "pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho" (Lc 10.34). Outras fontes antigas atestam a utilidade do óleo na cura de qualquer coisa, desde uma dor de dente até uma paralisia (Galeno, famoso médico do segundo século recomendava o óleo como "o melhor dos remédios para a paralisia" *Mod. Temp.*, 2). Então, o que Tiago pode estar dizendo é que os presbíteros devem se aproximar do leito do doente armados de recursos espirituais e naturais – com oração e remédio. Ambos podem ser administrados com a autoridade do Senhor e os dois podem ser utilizados por ele na cura do doente.[1] A dificuldade desta linha de pensamento é dupla. Primeiramente, não há evidências de que a unção com óleo fosse usada para *qualquer* problema médico – e por que mencionar apenas um remédio (embora muito usado), se tantas enfermidades diferentes podiam ser encontradas? Em segundo lugar, por que os presbíteros da igreja deviam fazer a unção, se o propósito dela era somente medicinal? Seguramente, outros já teriam feito isto, caso se tratasse de um remédio apropriado para a doença.

---

1. Veja, especialmente, J. Wilkinson, *Health and Healing: Studies in New Testament Principles and Practices* (The Handsel Press, 1980), p. 153; *cf.* também Ross, p. 79; Burdick, p. 204.

Como um tipo diferente de propósito prático, outros sugerem que a unção podia ser realizada como expressão exterior e física de cuidado, uma forma de estimular a fé da pessoa enferma.[1] Algumas vezes, Jesus usou "acessórios" físicos em suas curas, aparentemente apenas com este propósito. Mas, quando Jesus agia assim, a ação física era especificamente apropriada à enfermidade, tal como colocar as mãos sobre os olhos de um cego (Mc 8.23-26) ou seu dedo nos ouvidos de um surdo (Mc 7.33). Simplesmente não há evidências de que a unção com óleo fosse usada, de modo geral, com tal propósito.

Assim, é provável que a unção com óleo tivesse um propósito *religioso*. Esta segunda explicação principal da prática pode ser subdividida em dois tipos, de acordo com o fato de a unção ser vista como detentora de significado sacramental ou apenas simbólico. A interpretação sacramental desta prática surgiu cedo na história da igreja. Com base neste texto, a igreja grega antiga praticava aquilo que chamava de "*euchelaion*" (uma combinação das palavras *euchē*, "oração", e *elaion*, "óleo", os dois usados neste texto), com o propósito de fortalecer o corpo e a alma do enfermo. A igreja do Ocidente continuou esta prática por muitos séculos, usando também o óleo para unção em outras ocasiões. Mais tarde, a igreja romana conferiu ao sacerdote o direito exclusivo de realizar esta cerimônia e desenvolveu o sacramento da "extrema unção". Este sacramento tem o propósito de remover qualquer vestígio de pecado e fortalecer a alma da pessoa que está morrendo (a cura é considerada apenas uma possibilidade). O Concílio de Trento (XIV, 1) encontrou a "sugestão" deste sacramento em Marcos 6.13 e sua"promulgação" em Tiago 5.14. É claro que este sacramento desenvolvido tem pouca base no texto de Tiago: ele recomenda a unção com óleo para qualquer doença e a associa com a cura, e não com a preparação para a morte. Todavia, o óleo

1. Tasker, p. 131; Mitton, p. 191; D. R. Hayden, "Calling the Elder to Pray", *BibSac* 138, 1981, p. 265.

podia ser considerado um elemento com função sacramental, à medida que atuava como um "veículo do poder divino".[1] Da forma como participar da Ceia do Senhor transmite ao crente um fortalecimento na graça, assim a unção pode ser ordenada por Deus como um elemento físico, através do qual ele opera a graça da cura no crente enfermo. Nossa atitude diante desta posição irá depender bastante de nossa visão geral acerca de "sacramento". Mas pode ser questionado se uma prática mencionada apenas uma vez no Novo Testamento (embora *cf.* Mc 6.13) pode possuir a importância que esta linha de pensamento atribui à unção.

É melhor, então, pensar na unção com óleo como um ato simbólico. No Antigo Testamento, freqüentemente a unção é o símbolo da consagração de pessoas ou objetos para o uso e serviço de Deus. E embora, nestes textos, geralmente seja usado *chriō*, é provável que Tiago tenha escolhido *aleiphō* por causa do ato físico envolvido (veja, abaixo, Nota Adicional sobre *aleiphō* e *chriō*). Ao orarem, os presbíteros podiam ungir a pessoa doente, a fim de simbolizar que ela estava sendo "separada" para receber atenção e cuidado especiais de Deus. Apesar de Calvino, Lutero e outros expositores pensarem que a prática da unção, ao lado do poder de cura, se limitou à era apostólica, é duvidoso se tal restrição pode ser mantida. A recomendação de Tiago no sentido de que oficiais eclesiásticos regulares realizassem a prática parece deixar subentendida sua validade permanente para a igreja. Por outro lado, o fato de a unção de doentes ser mencionada apenas aqui, dentre as epístolas do Novo Testamento, e também o fato de que muitas curas foram realizadas sem unção demonstram que a prática não é um acompanhamento necessário à oração pela cura. Os presbíteros que oram pelo doente *podem* utilizá-la, e Tiago claramente recomenda a prática; mas eles não *precisam* fazer isto.

---

1. Davids, p. 193; *cf.* também Calvino, pp. 355-356; Dibelius, pp. 252-254. Há evidências de que o óleo era considerado como detentor de valor espiritual (A Vida de Adão e Eva 36) e como auxílio no exorcismo de demônios (Testamento de Salomão 18.34). O argumento de que, aqui, o óleo tinha o propósito de exorcismo, sendo a doença encarada como de natureza demoníaca, é apresentado por Dibelius, p. 252, e W. Brunotte, *NDITNT* IV, pp. 675s. Mas, no Novo Testamento, a unção com óleo nunca se dá junto com exorcismos; na verdade, Mc 6.13 faz distinção entre ungir o doente e expulsar demônios.

Nota Adicional: aleiphō e chriō (5.14)

A Bíblia emprega duas palavras gregas que significam "ungir": *chriō* e *aleiphō*. A opção de Tiago pela última, no versículo 14, pode ajudar nossa interpretação de sua referência a "ungir com óleo".

Aleiphō é usada apenas vinte vezes na Septuaginta. Ezequiel é o único autor a usá-la no sentido de "caiar" paredes (sete vezes, todas traduções do heb. *ṭûḥ*). A palavra muitas vezes se refere ao ato de passar óleo na face ou no rosto com propósitos higiênicos ou estéticos (nove vezes, geralmente com o termo hebraico *sûk*). Todavia, em quatro ocasiões o verbo tem um significado cerimonial. O sentido exato de Gênesis 31.13 não é claro, mas em Êxodo 40.15 (duas vezes) e Números 3.3, *aleiphō* denota a unção cerimonial dos sacerdotes, por meio da qual eles eram separados para o serviço de Deus.

Este último sentido é também o sentido habitual de *chriō* na Septuaginta. Na maior parte de suas setenta e oito ocorrências, ele designa a "consagração" de sacerdotes, de mobílias do santuário ou do rei de Israel. Apenas três vezes se refere ao tratamento cosmético. De modo significativo, nenhuma palavra é usada em relação a propósitos medicinais na Septuaginta.

No Novo Testamento, é mantido o mesmo quadro geral. *Chriō* tem sempre um sentido metafórico, designando o ato especial de Deus separar a Jesus para seu ministério (Lc 4.18 [= Is 61.1]; At 4.27; 10.38; Hb 1.9 [= Sl 45.7]) ou a consagração de Paulo ao ministério dele (2 Co 1.21). Assim como na Septuaginta, *aleiphō* aplica-se, na maior parte dos casos, à unção cosmética ou higiênica (Mt 6.17; Mc 16.1; Lc 7.38, 46 [duas vezes]; Jo 11.2; 12.3). Entretanto, é possível que a palavra tenha algumas implicações simbólicas no relato da unção de Jesus (Jo 11.2; 12.3).

A importância destes dados para Tiago 5.14 não é totalmente clara. Por um lado, pode ser argumentado que *chriō* é a palavra que, com maior freqüência, tem implicações simbólicas e que, se Tiago tivesse tal significado em vista, ele provavelmente a teria escolhido. Todavia, por outro lado, nenhuma palavra é usada nas Escrituras com um sentido medicinal (deixando de lado, por ora, Mc 6.13 e Tg 5.14). Em Lc 10.34, onde óleo (*elaion*) tem claramente um uso medicinal, é usado o verbo *epicheō*, "aplicar". Portanto, Tiago provavelmente optou por usar *aleiphō* aqui, porque é a palavra neotestamentária que descreve o ato físico de ungir; no Novo Testamento, *chriō* nunca se refere à unção física.

Mas, apesar de Tiago descrever uma ação claramente física, não é necessário eliminar dela todo significado simbólico. Como já vimos, na Septuaginta, *aleiphō* é empregado em equivalência a *chriō*, aplicando-se à consagração de sacerdotes (Ex 40.15; *cf. chriō* em 40.13; Nm 3.3). (Josefo pode também usar *aleiphō* com sentido simbólico, paralelamente a *chriō*; compare *Antigüidades* 6.165 com 6.157.) É melhor, então, considerar a unção referida por Tiago como um ato físico com significado simbólico. Uma vez que o simbolismo da "unção" está geralmente associado com a separação ou consagração de alguém ou alguma coisa para Deus, provavelmente devamos entender isto como o simbolismo pretendido na ação. Os presbíteros, ao orarem pela pessoa doente, também a separam para receber atenção especial de Deus.

15. Apesar de a unção com óleo, devido a seu significado incerto, naturalmente atrair bastante atenção, devemos nos lembrar de que a principal preocupação de Tiago nestes versículos é a *oração*. Isto é refletido pelo fato de Tiago atribuir a cura prevista à *oração* dos presbíteros, não à unção. A oração é denotada com uma palavra incomum, *euchē*, que conota um desejo ou petição forte, fervoroso (veja o emprego do verbo *euchomai* em Atos 26.29; 27.29; Rm 9.3). Mas o que torna a oração eficaz não é o fervor ou a freqüência – é a *fé*. *Fé*, em 1.6-8, onde Tiago também discute a eficácia da oração, refere-se a um compromisso inabalável e sincero com Deus. Uma vez que são os presbíteros que fazem esta oração, é claro que aqui a referência é à fé que eles têm. Tiago descreve dois resultados da *oração da fé*: o enfermo será "salvo" e *o Senhor o levantará. Salvar* (*sōzō*), no Novo Testamento, geralmente se refere ao livramento da morte espiritual, e alguns eruditos pensam que, aqui, este também é o sentido de Tiago. De fato, eles sugerem que todo o trecho dos versículos 14-16a pode ser sobre a restauração à saúde espiritual, em lugar da saúde física. Mas a linguagem de Tiago é bastante específica para dar margem a esta interpretação; é claro que ele está pensando, pelo menos basicamente, na cura física (veja a nota adicional sobre cura, pp. 182-186). A palavra *sōzō* é certamente apropriada como descrição da restauração da saúde e neste sentido é usada freqüentemente nos evangelhos. De forma semelhante, *levantará* (*egeirō*) é usado para descrever o vigor físico renovado daqueles que foram curados (Mt 9.6; Mc 1.31; At 3.7). Por isso, o quadro é de presbíteros orando "sobre" o "doente" no leito, e o Senhor intervindo para "levantá-lo" dali.

A introdução de Tiago ao tópico do *pecado* neste ponto é, sem

dúvida, ocasionada pela crença comum de que a doença era causada por pecado. Mas o uso que Tiago faz de *e se* (*kan*) torna claro que ele não acredita que a doença seja necessariamente resultado de pecado e, neste ponto, é lógico, ele está seguindo o ensino de Jesus (*cf.* Jo 9.2-3). Por outro lado, o Novo Testamento mostra com clareza que a doença e a morte podem ser causadas por pecado (Mc 2.1-12; 1 Co 5.5 (?); 11.27-30), e é a esta eventualidade que Tiago se refere neste ponto. Isto não deve ser explicado segundo as linhas das modernas descobertas acerca das relações entre doenças físicas e psicológicas. O que Tiago associa com a doença é o pecado, não instabilidade emocional ou desarranjos psicológicos.

Tiago não introduz nenhuma qualificação para as promessas neste versículo: a oração da fé *salvará* o enfermo, e seus pecados *ser-lhe-ão perdoados*. Será que isto significa que uma oração por cura, oferecida com fé, será infalivelmente eficaz? Como já vimos, algumas pessoas sugerem que é assim mesmo, mas limitaram tais curas miraculosas à era apostólica. Mas nada no texto sugere esta restrição. Uma observação mais útil é notar que o lembrete específico de Tiago é no sentido de que a oração deve ser a *oração da fé*. Esta fé, apesar de certamente incluir a idéia de confiança na capacidade que Deus tem de responder, também envolve uma confiança absoluta na perfeição da vontade de Deus. Assim, uma verdadeira oração de fé sempre inclui um reconhecimento tácito da soberania de Deus em todas as questões; é a vontade de *Deus* que deve ser feita. E é claro que, indubitavelmente, a vontade de Deus nem sempre é de curar aqueles que estão enfermos (*cf.* 2 Co 12.7-9). Portanto, a "fé", condição indispensável para a resposta à nossa oração pedindo cura — esta fé, sendo dom de Deus — pode estar de fato presente apenas quando a vontade de Deus é de curar (veja nota adicional acerca da cura, pp. 182-186).

16a. Como conseqüência (*oun*) da promessa de que Deus responde à oração (vv. 14-15a) e perdoa pecados (v. 15b), os crentes devem se comprometer a confessar seus pecados uns aos outros e a orar uns pelos outros. A mútua confissão de pecados, que Tiago incentiva como uma prática habitual (isto é sugerido pelo tempo presente do imperativo), é altamente benéfica para a vitalidade espiritual da igreja. Isto foi visto na época do movimento "metodista", na Inglaterra do século XVIII. A "regra" sugerida para pequenas reuniões de crentes, que abasteciam espiritualmente aquele movimento, tinha como princípio o incentivo à mútua confissão e oração, a partir de Tiago 5.16a.

Que tipos de *pecados* devem ser confessados? Pode ser que Tiago esteja pensando apenas naqueles pecados que tenham causado dano a outras pessoas (*cf.* Mt 5.25-26). Mas o final da sentença torna provável que estejam em vista especificamente aqueles pecados que podem ter causado a doença. *Para serdes curados* expressa o propósito da confissão mútua e da oração. Muitos consideram esta "cura" como de natureza espiritual ou, talvez, uma cura geral, incluindo as esferas física e espiritual. Neste caso, o versículo 16a deve ser encarado como uma dedução geral extraída da situação específica dos versos 14-15. Mas é melhor considerar esta sentença como uma exortação final na discussão da doença física. Isto se deve ao fato de o verbo "curar" (*iaomai*) ser consistentemente aplicado a aflições físicas. Seguramente, ele é usado na Septuaginta para descrever a cura do pecado da infidelidade (*cf.* Dt 30.3; Is 6.10; 53.5; Jr 3.22), mas, em geral, naqueles contextos este pecado já fora explicitamente comparado a uma "ferida". No Novo Testamento, *iaomai* é usado em aplicação espiritual apenas em citações destes textos do Antigo Testamento. Portanto, uma vez que o propósito da confissão e oração é a cura física, é melhor entender a confissão como estando a envolver quaisquer pecados que possam colocar obstáculo à cura, e as orações como sendo especificamente em favor da cura das aflições corporais. É digno de nota que, enquanto no versículo 14 os presbíteros devem orar pela cura, aqui toda a igreja deve estar envolvida na oração pelo restabelecimento. Segundo Davids, Tiago "generaliza conscientemente, tornando o argumento de 5.14-15 um princípio geral de medicina preventiva...". Este versículo demonstra que o poder para a cura está investido na oração, não no presbítero. E, embora seja apropriado que aquelas pessoas encarregadas da supervisão espiritual da comunidade sejam chamadas para interceder pelos seriamente enfermos, Tiago deixa claro que *todos* os crentes têm o privilégio e a responsabilidade de orar pela cura.

Nota Adicional acerca da Cura

Tiago 5.14-16 é a única passagem nas epístolas neotestamentárias a tratar diretamente da questão da cura física. Então, é apropriado que se acrescentem alguns comentários ao texto e se reflita um pouco mais sobre o assunto da cura. Há vários pontos a se considerar.

a. A cura física e a cura espiritual. Como já vimos, algumas pessoas argumentam que o texto não tem absolutamente nada a ver com a cura física, mas, sim, com a restauração espiritual. Elas afirmam que *astheneō*,

no versículo 14, pode significar "espiritualmente fraco" (1 Co 8.11; 2 Co 13.3), da mesma forma que *kamnō*, usado no versículo 15 (*cf.* Hb 12.3). E *salvará* (*sōzō*), *levantará* (*egeirō*) e *curados* (*iaomai*) são usados para descrever a restauração à vitalidade espiritual. Aparecendo num contexto onde os perigos da letargia e negligência espirituais são bem reais (*cf.* 5.7-11), uma exortação para que os presbíteros orem pelos oprimidos e fracos na fé seria inteiramente apropriada.[1] Apesar de tudo isto ser verdade, a linguagem de Tiago torna impossível a eliminação da dimensão física. Primeiro, embora *astheneō* possa denotar fraqueza espiritual, este sentido é geralmente esclarecido por um qualificador (*cf.* Rm 14.1, "na fé"; 1 Co 8.7, "consciência") ou pelo contexto. Além disso, no material mais importante para Tiago, os evangelhos, *astheneō* quase sempre se refere à doença. O mesmo vale para *kamnō*. E *iaomai*, quando não usado numa citação do Antigo Testamento, no Novo sempre se aplica à cura física. Além disso, é importante o fato de que, no Novo Testamento, a única outra menção de "ungir com óleo" apareça numa descrição de cura física (Mc 6.13).

Então, aceito o fato de que a cura física está em vista, é possível que esteja envolvida a restauração espiritual? Muitos pensam que este é o caso no versículo 16a; outros acham que a "salvação", no verso 15, pode ser deliberadamente ampla e incluir tanto a dimensão física quanto a espiritual. Por isso, mesmo que a oração da fé não traga a cura, ela pode trazer a salvação do pecado. Mas esta idéia não se encaixa bem no texto. Em primeiro lugar, a salvação nunca é vista como resultado de oração, no Novo Testamento. Em segundo lugar, conferir dois significados diferentes, embora afins, a "salvar" e "levantar" é um desrespeito a um princípio cardinal de semântica: nunca dar a uma palavra mais significado do que requer o contexto; e devemos ser cautelosos em acrescentar uma referência desnecessária ao livramento espiritual. Vários elementos do texto exigem uma ligação com a cura física; todas as coisas no texto fazem sentido como descrições da cura física. Assim, provavelmente, o significado do texto deva ser limitado à cura física.

---

1. Veja, quanto a esta análise geral, M. Meinertz, "Die Krankensalbung Jak. 5, 14f", *Biblische Zeitschrift* 20, 1932, pp. 23-36; C. Amerding, "Is any among you afflicted? A Study of James 5.13-20", *BibSac* 95, 1938, pp. 195-201; C. Pickar, "Is anyone sick among you?", *CBQ* 7, 1945, pp. 165-174; D. R. Hayden, "Calling the Elder to Pray", pp. 258-286.

b. De quem é a cura? A resposta de Tiago a esta pergunta é clara: *"o Senhor* o levantará". Em nenhum lugar o Novo Testamento sugere qualquer outra resposta. Os apóstolos, ao "curarem" as pessoas, deixavam claro que faziam aquilo somente através do poder e da autoridade do Senhor Jesus (At 4.7-12). Paulo falou do "dom" de cura (1 Co 12.9, 28), mas este dom, como todos os outros, era permitido e dirigido pelo Espírito que o deu. Entretanto, é interessante que, enquanto Paulo fala de um dom de cura, Tiago refere-se apenas aos presbíteros que oram pela cura. Não havia outras pessoas que possuíam o dom de cura nas igrejas de Tiago? O poder de cura é limitado por Tiago a certos detentores de cargos eclesiásticos? Estas perguntas são de difíceis respostas e nos envolvem na questão maior acerca da relação entre ministérios "carismáticos" e "organizados" no Novo Testamento. Contudo, em breves palavras, parece que as primeiras igrejas diferiam no grau em que certos dons eram manifestados. Na verdade, a igreja de Corinto parece ter sido uma exceção no Novo Testamento, uma vez que apenas ali ficamos sabendo dos dons "espetaculares" como "curas" e "milagres" (contraste Rm 12.6-8 e Ef 4.11). A "organização" eclesiástica não deve ser considerada como depreciadora dos dons ou omissa acerca deles, mas como um meio útil de reconhecimento e manifestação dos dons para a edificação da igreja. Os presbíteros eram aqueles líderes espirituais reconhecidos por sua maturidade na fé. Portanto, é natural que eles, com sua rica e profunda experiência, fossem chamados para orar pela cura. Eles, mais que as outras pessoas, deviam ser capazes de discernir a vontade do Senhor e orar com a fé que reconhece e recebe de Deus a dádiva da cura. Ao mesmo tempo, Tiago esclarece que a igreja, como um todo, deve orar pela cura (v. 16a). Desta forma, embora não negue que algumas pessoas na igreja possam ter o dom da cura, Tiago incentiva todos os cristãos, e especialmente aqueles encarregados da supervisão pastoral, a serem ativos na oração pela cura.

c. Em que condições Deus cura? Talvez não exista maior desafio à fé do que aquele que surge quando orações fervorosas e diligentes a favor de nossa cura e de outras pessoas não são atendidas. Em tais situações surgem várias perguntas persistentes.

Qual pecado da pessoa doente impediu a cura? Não há dúvida de que isto, algumas vezes, pode acontecer. Paulo diz especificamente que alguns cristãos coríntios adoeceram e morreram, por causa do abuso praticado na Ceia do Senhor (1 Co 11.30). Em tempos de enfermidade, é apropriado examinarmos nossa vida espiritual, a fim de vermos se algo não está errado; e, com amor pastoral, incentivar outras pessoas a fazerem o

mesmo. Tiago diz que a confissão do pecado pode levar à cura (v. 16). Por outro lado, ele também esclarece que nem *toda* doença é causada por pecado (veja o comentário ao versículo 15). A idéia de que precisa haver uma correspondência direta entre pecado e doença é evidentemente rejeitada pelas Escrituras (*cf.* Jó; Jo 9.2-3). Portanto, nem sempre, e talvez nem geralmente, um pecado específico faz que as orações por cura deixem de ser atendidas.

Será que a falta de fé impediu a cura? Eu, ou aqueles que por mim oraram, não *creram* com suficiente produndidade? Como já vimos, Tiago especifica claramente que é à "oração da *fé*" que Deus responde. Então, ele parece deixar subentendido que a falta de fé é um obstáculo à operação de cura realizada por Deus. Mas devemos observar cuidadosamente o que isto quer dizer. A fé exercida na oração é a fé no Deus que, de modo soberano, realiza sua vontade. Quando oramos, nossa fé deve necessariamente incluir esta admissão, implícita ou explícita, dos soberanos propósitos da providência divina. É possível que, às vezes, recebamos o discernimento acerca da sua vontade em circunstâncias específicas e oremos com absoluta confiança de que o plano de Deus é atender a nosso pedido. Mas é lógico que casos assim são bem raros — mais raros do que nossos desejos emocionais e subjetivos podem nos levar a pensar. Assim, a oração pela cura precisa geralmente se qualificar por um reconhecimento de que a vontade de Deus naquele assunto é suprema. E está bem claro no Novo Testamento que Deus *nem sempre* irá curar o crente. A própria oração de Paulo em favor de sua cura, feita três vezes, não foi respondida; Deus tinha um propósito em permitir que o "espinho na carne", aquele "mensageiro de Satanás", fosse mantido (2 Co 12.7-9). Desta forma, o que estamos afirmando é que a fé com a qual oramos é sempre fé no Deus cuja vontade é suprema e melhor; apenas algumas vezes esta fé inclui a certeza de que um pedido em particular está dentro daquela vontade. É exatamente esta qualificação que se requer para a compreensão da própria promessa de Jesus: "Se me pedirdes alguma coisa em meu nome, eu a farei" (Jo 14.14). Pedir "em nome de Jesus" não significa simplesmente proferir seu nome, mas levar em conta sua vontade. Apenas aqueles pedidos feitos "segundo esta vontade" estão garantidos. A oração pela cura, oferecida na confiança de que Deus irá responder à oração, *realmente* traz a cura; mas esta fé, um dom de Deus, estará presente apenas quando a cura for da vontade de Deus. Por mais dotados, insistentes ou justos que sejamos, esta fé não pode ser "fabricada". Nesta vida, na maioria das vezes, não teremos capacidade de saber se a vontade de Deus é de curar; nem

sempre seremos capazes de sentir se está presente aquela "fé" que obtém o que pede. Portanto, quando nossas orações sinceras e fervorosas em favor da cura não são atendidas, o problema não está em nossa falta de fé; está faltando o contexto no qual aquela fé poderia estar presente.

16b. O lembrete de Tiago acerca do grande poder da oração, na última parte do versículo 16, fornece a base para as exortações à oração, feitas nos versículos 13-16a. O poder da oração não está limitado aos "super-santos"; o *justo* designa apenas uma pessoa sinceramente comprometida com Deus e que, de coração, busca fazer sua vontade. Aqui, Tiago aplica uma terceira palavra para "oração" (ARC; *deēsis*), mas aparentemente ele a usa sem fazer qualquer distinção de sentido em relação às outras duas palavras usadas neste parágrafo (*cf. proseuchomai* nos vv. 13, 14, 17-18; *euchomai* nos vv. 15-16a). Para enfatizar a força da oração, Tiago acrescentou dois qualificadores ao verbo "poder" (*pode*): a oração pode "em quantidade", *muito* (*poly*), e "em sua operação", *por sua eficácia* (*energoumenē*). A última palavra, um particípio, pode ser passiva ou média. Se passiva, devemos traduzir "a oração é muito poderosa quando energizada (por Deus ou pelo Espírito)". Daí, seria introduzida uma qualificação específica sobre a eficácia da oração do ponto de vista da vontade de Deus. Entretanto, é mais provável que o particípio seja médio (como pressupõe a maioria das traduções modernas), com o significado "a oração é muito poderosa em sua operação, ou em seu efeito".[1]

17-18. Como exemplo de um homem justo, cujas orações tiveram grande efeito, Tiago menciona *Elias*. O profeta, cujos feitos foram tão espetaculares, e cuja "morte" foi tão extraordinária, era uma das mais populares figuras entre os judeus. Ele era exaltado por seus milagres poderosos e denúncias proféticas do pecado. Entretanto, acima de tudo, ele era esperado como o ajudador em tempos de necessidade, cuja vinda iria preparar o caminho para a era messiânica (Ml 4.5-6; Eclesiástico

1. O sentido passivo foi defendido por Mayor numa longa discussão, onde ele tentou demonstrar que a maioria das ocorrências desta forma no Novo Testamento é passiva (pp. 177-179; *cf.* também Davids, p. 197). Mas Adamson, respondendo a Mayor, parece ser mais convincente: os exemplos do Novo Testamento são mais bem interpretados como médios (pp. 205-210; *cf.* também Moule, p. 26).

48.1-10; Mc 9.12; Lc 1.17). Contudo, o que interessa a Tiago não são os dotes proféticos especiais de Elias ou seu lugar único na história, mas o fato de que, embora sendo *homem semelhante a nós*, sua oração teve grande *eficácia*. Tiago enfatiza o fervor da oração de Elias, ao usar uma construção "cognata" de influência semítica: literalmente "em oração, ele orou". Ele deseja que seus leitores reconheçam que este poder da oração está à disposição de todos que, sinceramente, seguem o Senhor – não apenas a algumas pessoas.

A situação descrita por Tiago está registrada em 1 Reis 17-18. A seca foi proclamada por Deus, através de Elias, como um meio de punição contra Acabe e Israel, por sua idolatria. Apesar de o Antigo Testamento não declarar que Elias orou para que ocorresse a seca, 1 Reis 18.42 retrata-o orando pelo fim dela, e é legítima a inferência de que ele também orou pelo seu começo. De forma semelhante, provavelmente devamos considerar os três anos e seis meses, especificados por Tiago (*cf.* também Lc 4.25), como um número mais exato dos "três anos" redondos de 1 Reis 18.1. Talvez "três anos e seis meses" tenha sido sugerido por causa de suas associações simbólicas com um período de julgamento (Dn 7.25; *cf.* Ap 11.12; 12.14). Mas, à vista do fato de que o Antigo Testamento nunca faz uma menção específica da oração de Elias pedindo a seca, por que Tiago teria escolhido isto como seu exemplo – particularmente por haver outros exemplos de oração de Elias muito mais conhecidos (o fogo que consumiu o sacrifício no Monte Carmelo) ou por serem mais apropriados ao contexto de Tiago (a ressurreição do filho da viúva)? É possível que Tiago pretenda que vejamos no solo morto que volta à vida uma analogia da enfermidade do crente que tem sua saúde restaurada (Davids). Por outro lado, existem sinais de uma tradição que associava a seca com a oração de Elias (Eclesiástico 48.2-3; 2 Esdras 7.109), e é provável que Tiago tenha feito esta escolha simplesmente por se tratar de uma ilustração conhecida.

c. *Uma chamada final à ação* (5.19-20)

19-20. Tiago conclui sua carta não com as saudações e bênçãos típicas dos encerramentos epistolares, mas com uma chamada à ação. Neste particular, sua carta tipifica outras cartas neotestamentárias mais "formais" que, praticamente, têm a aparência de sermões (*cf.* em especial 1 João). Pela última vez, Tiago se dirige a seus *irmãos*. Ele lhes falou em sua carta acerca de muitos problemas: falar pecaminoso, desobediência, despreocupação com os outros, mundanismo, brigas, arrogância. Agora,

ele incentiva cada crente a tomar a iniciativa de trazer de volta à comunhão com Deus e com a comunidade qualquer pessoa que tenha se "desviado da verdade" de alguma daquelas formas.

A *verdade* não se refere aqui à doutrina cristã em seu sentido mais estreito, mas de modo mais amplo a tudo que o evangelho envolve (*cf.* Sl 51.6; Gl 5.7; 1 Jo 1.6). E, é claro, para Tiago a doutrina correta não pode estar separada do comportamento certo. Aquilo que a mente pensa e a boca confessa o corpo irá praticar – qualquer coisa abaixo disso é "duplicidade" mundana e pecaminosa. A palavra traduzida por *desviar* (*planaō*, de onde vem a palavra "planeta", um "errante" celeste) não deve ser limitada – como pode ser a palavra em português – a um abandono inadvertido ou inconsciente da "verdade"; ela era amplamente empregada para descrever qualquer afastamento do "caminho da justiça", fosse espontâneo ou não. Pedro se refere de modo geral a seus leitores como aqueles que estavam "desgarrados como ovelhas" (1 Pe 2.25; veja também Sabedoria 5.6 e 2 Pe 2.15).

O crente que vê seu irmão desviar-se do rebanho deve procurar, com todas as suas forças, "convertê-lo" (BJ, "reconduzir"). *Converter* (*epistrephō*) pode ser aplicado a uma volta inicial a Deus para a salvação (At 14.15; 15.19; 26.18; 1 Ts 1.9), mas pode também, como neste caso, referir-se a uma volta à fé da qual uma pessoa se desviou (Mc 4.12 [=Is 6.10]; Lc 1.16; 22.32). No versículo 20, este desvio é descrito como o *caminho errado*, uma frase que deveria ser traduzida por "caminho errante", a fim de evidenciar que "errado" (*planē*) é cognato de "errante" (*planaō*), no versículo 19. O crente que alcança êxito em resgatar o "pecador" de seu "caminho errado" deve saber o que, afinal, foi conseguido: a alma dele foi salva da morte e cobriu-se uma *multidão de pecados*.

Mas a alma e os pecados *de quem?* O texto grego é completamente ambíguo neste ponto, permitindo que a frase se aplique àquele que pecou ou à pessoa que converteu o pecador. Entretanto, a alma que foi salva da morte é, quase certamente, a alma daquele que pecou. Em Tiago, *morte* refere-se à punição escatológica (*cf.* 1.21), e somente aquele que se "desviou" corre o risco deste julgamento. Alinhando-se com muitos outros textos bíblicos, Tiago retrata a "morte" como o destino final do caminho que o pecador determinou seguir: quando volta desta viagem, ele salva sua vida (veja Ez 18.27; Rm 6.23). Mais difícil é saber se os pecados que são cobertos são os do pecador, daquele que o converte ou de ambos. As palavras são alusivas a Provérbios 10.12, onde o ódio, que "excita

contendas", é comparado com o amor, que "cobre todas as transgressões". Aqui este "cobrir" parece ser o ato de não se levar em conta o desrespeito e as ofensas contra nós, no interesse de preservarmos a paz. Entretanto, este sentido é improvável em Tiago, e 1 Pedro 4.8 mostra que a frase havia se tornado tradicional na designação do perdão de pecados oferecido por Deus (*cf.* Sl 32.1). A idéia de que nossos esforços para levarmos outras pessoas ao arrependimento trarão benefícios à nossa posição espiritual é certamente bíblica. O Senhor promete a Ezequiel que ele "salvará sua alma", se for fiel em avisar seu povo a respeito do perigo de julgamento que ele corria (Ez 3.21); e Paulo diz a Timóteo que ele "salvará tanto a si mesmo como a seus ouvintes", se tomar cuidado de si mesmo e da doutrina (1 Tm 4.16). É claro que a bênção conferida aos crentes fiéis não precisa ser interpretada como uma recompensa por seus esforços. Mas, na Bíblia é inevitável a idéia de que Deus irá nos tratar da forma como tivermos tratado outras pessoas (Mt 6.14-15; 18.23-35), sendo mencionada explicitamente por Tiago (2.12-13). Portanto, Tiago pode muito bem estar incentivando seus leitores a buscarem ativamente a conversão dos desviados, ao recordar-lhes que seus esforços encontrarão a aprovação e bênção de Deus. Por outro lado, a seqüência de pensamentos no versículo torna um pouco estranha uma referência a pecados cobertos de uma pessoa que não seja aquela cuja salvação foi descrita. Além disso, a Bíblia muitas vezes associa a salvação com este "cobrir", o completo cancelamento dos pecados, de modo que as duas frases podem ser descrições paralelas da bênção obtida pelo pecador que é trazido de volta. Provavelmente esta última interpretação deva ser aceita, embora, de modo algum, a outra seja impossível.

Se, de fato, Tiago tem um pouco de sermão em forma epistolar, estes dois últimos versículos são dois apropriados apelos finais à ação. Os leitores de Tiago não devem apenas "praticar" as palavras que ele escreveu; eles devem estar profundamente preocupados com que outras pessoas também as "pratiquem". Participando da convicção de Tiago de que, de fato, existe uma morte eterna, à qual o caminho do pecado conduz, devemos estar motivados a lidar com o pecado em nossa vida e na vida de outras pessoas.

COMENTÁRIOS BÍBLICOS DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Os comentários da Série Cultura Bíblica foram elaborados para ajudar o leitor a alcançar uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A introdução de cada livro dá às questões de autoria e data um tratamento conciso, embora completo. Isso é de grande ajuda para o leitor, pois mostra não só o propósito de cada livro como as circunstâncias em que foi escrito. É também de inestimável valor para professores e estudantes que buscam informações sobre pontos-chaves, pois aí se vêem combinados o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito com relação ao texto sagrado.

Veja a riqueza do tratamento que o texto bíblico recebe em cada comentário da Série Cultura Bíblica:

- Os comentários tomam cada livro e estabelecem as respectivas seções, além de destacar os temas principais.
- O texto é comentado versículo por versículo.
- São focalizados os problemas de interpretação.
- Em notas adicionais, as dificuldades específicas de cada texto são discutidas em profundidade.

O objetivo principal dos comentários é buscar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, tornando sua mensagem plenamente compreensível.